

# ابن عربي الفيلسوف المفترى عليه .

\*  
طلعت مراد بحر

## الملخص

إن الغرض الأول لهذا البحث هو المحاولة المتواضعة لتوضيح فكر مفكر إسلامي ، كثيراً ما هُجرت آراؤه قديماً وحديثاً . وليس الإعجاب بأفكاره هو فقط سبب هذه المحاولة . وهي التي تتصف بالجرأة والتجدد ، وقابليتها للأخذ والعطاء ، وبآثارها الذي ، لا أكون مبالغاً لو قلت إنه ، امتد في تاريخ الفلسفة ليشمل الكثير من آراء مالبرانش واسبينوزا وهيجل . ولكن أيضاً من منطلق الولاء والاعتراف بما قدمته فلسفته من خدمة لأهم قضية طُرحت في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي ، ألا وهي مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة ، وبخاصة الفلسفة اليونانية ، كالأفلاطونية ، والأرسطاطاليسية ، والأفلوطينية ونظرياتها المتعددة في الله والعالم والمثل والفيض والإنسان .

وكان مفتاحه في هذا نظريته في وحدة الوجود ، التي اتخذت عنده طابعاً روحانياً ذوقياً بثه ابن عربي من خلال لغة رمزية لم تخل من صوت العقل والعقلانية . وكانت عنده تجربة جاءت نتيجة معايشة صوفية صادقة وعميقة لمشاكل الكون ، وصلة الإنسان بالأسباب الكلية . وهي التي طبعت بصماتها في فلسفته الصوفية ، وجعلتها متميزة عن فلسفات الكثير من المتفلسفة والمتصوفة .

لهذا فلنني أناقش ضمن ما أناقش في هذا البحث أثر هذه النظرية على فلسفته الصوفية ، بالمقارنة مع فلسفات غيره من المتصوفة ، الذين سلكوا دروباً وعرة ، ومسالك خطيرة ، من أجل تأكيد ما يؤمنون به ، أمثال الحلاج ، والبسطامي ، وغيرهم ، وكيف أن الشيخ ابن عربي ، رغم انتهائه لما يُسمى بالتصوف الفلسفي ، الذي كان هدفاً لوصفه بالشاطح ، إلا أن تجربته في وحدة الوجود ، لم تخل من معقولة ، ولم تخل من عناصر المواءمة الناجحة ما بين الحس الصوفي وجدانياته ، وبين الطرح الفلسفي لقضية التجربة الصوفية ، ونظرياتها ، وما يتولد عنها من مفاهيم .

كما أورد هنا بعض المقارنات بينه وبين ابن سبعين ، والحلاج ، حول المعرفة الصوفية ، والفناء الصوفي ، والفيض ، كذلك مفهوم ابن عربي للعلية والتوحيد ، والتشبيه والتنزيه المتفق مع مصطلحه الخاص ، الذي يميز وحدة الوجود عنده عن وحدة الشهود وعن الحلول ، كذلك مفهوم الإنسان الكامل ، والحقيقة المحمدية ، وعناصر الاختلاف أو الائتلاف ما بين نظريته وبين المفاهيم اليونانية ، والمسيحية ، وغيرها ، مع التطرق لتلك الآراء المتعددة التي طُرحت حول هذه المواضيع ، ثم الإشارة الحافظة إلى بعض آراء المتكلمين والفلاسفة في هذا الصدد ، وعن الاختلاف الذي يميز فلسفة ابن عربي عن فلسفاتهم ، نتيجة للقول بوحدة الوجود .

كما تطرقت أيضاً في هذا البحث لمصادر فكر ابن عربي المتعددة ، من واردة كالأفلاطونية والأفلوطينية ، وكيفية استيعاب الشيخ لأفكارها ومصطلحاتها ، وعن الإضافة التي بثها الشيخ فيها ، والموقف الناقد الذي وقفه إزاء بعض نظرياتها ، مع الإشارة إلى مصادر فكره الداخلية كمدرسة ابن مسرة والاشراقية والحلاج وغيرها .

كما وجهت النقاش أيضاً ليشمل أثر نظرية وحدة الوجود على فلسفته الأخلاقية والابستمولوجية ، مقارنة إياها بغيرها من النظريات في الفكر الإسلامي أو اليوناني . كل هذا مع المحاولة لإظهار تلك الجوانب الخفية في نظريته عن وحدة الوجود ، والتي كانت هدفاً لنقد الكثير من الاتجاهات ، وفي مقدمتها الاتجاهات التقليدية في الفكر الإسلامي ، وتابعها في الفكر الحديث .

## مقدمة

إن مفهوم وحدة الوجود عند محي الدين بن عربي هو من أكثر المفاهيم إثارة للجدل والنقاش ، وتعدد وجهات النظر ، الأمر الذي تمخض عنه اتهامات بعض الاتجاهات القديمة وحتى الحديثة لابن عربي ، ورميه بالكفر والزندقة والمروق عما قرره الدين . وهو لعمرى بريء من هذه التهمة ، كما أن نظريته في الوحدة الوجودية أبعد من أن تكون مروقاً وخروجاً عن الدين ، فهي إعادة للصيغة الانطولوجية التي تربط الإنسان المثقل عقله بتساؤلات متعددة عن الأسباب الكلية وعلاقته بها ، وهي تطوير وتعميق لنظريات فلسفية عدة قال بها اليونان وغيرهم ، وفي المقام الأول هي تقريب ما بين الدين وما بين الفلسفات الواردة على البيئة الإسلامية . ولهذا وجدت بها مصطلحات وتعبيرات لم نعهد لها في غيرها من النظريات في الفلسفة وعلم الكلام الإسلاميين .

ولكي نفهم مصطلحها الخاص والعميق الذي بموجبه نحررها بطاقة براءتها وبراءته ، علينا أن نزيل عن أعيننا غشاوة الجمود ، واتباع الخطوط المرسومة ، التي ستنها أقلام أهل الظاهر ، وأن نفتحم تلك الأراضي البعيدة والخطرة ما بين آيات الكتاب الكريم لنبحث عن مرتكز لنا وله ، غير هيايين من ذلك اللفظ الظاهر الذي قد يسد علينا الطريق . وعزاؤنا أن وحدة الوجود عند ابن عربي لا تتعارض مدلولاتها والتنزيه المطلق لله ، وافتقار المعلولات إليه ، كما لا تتعارض مع أساسيات الدين ، بل تؤكد ، وترسخها ، رغم أنها تطرق باباً غير مألوف ، ومجهول لدى الكثيرين .

إنها محاولة لإيجاد صيغة جدلية لنظريات التصوف ، وهي التي اكتسبت من قبل شرعية الإجابة عن السؤال الكبير عن الحقيقة . وإذا كان بعض المفكرين قد تعقلوا تلك الحقيقة ، وطرحوها للبحث والتمحيص الذي يقتضيه واقعهم ومنطق عصرهم ، فإن وحدة الوجود كانت بالنسبة لابن عربي تجربة أحبها ، وعاشها ، غير مشترط الدليل العقلي عليها ، وإن لم يعوزه هذا الدليل . لأنها صعدت به أو صعد هو بها إلى مصاف التجربة الواعية ، التي تجاوزت الحس الملموس المقيد إلى مستوى الاحساس المتجاوز المطلق . فلا تعيبه مواجهته ولا أشواقه ، فتلك نبضات قلب المفكر الذي يدرك الحقائق عقلاً ، ولكن عندما تتجاوز به تجربته مستوى العقل يتجاوز هو بها ليلمسها بشعوره .

إن من أهم مقدمات فكرة وحدة الوجود في الأفق الصوفي الإسلامي ، تلك المصطلحات والمفاهيم اليونانية ، كذلك النظريات الفلسفية المسيحية ، بعد تعاملها مع الفلسفة اليونانية ، والتي التصقت بالتصوف الفلسفي . ولذا نجد آثارها عند ابن عربي في فكرته عن الفيض (التجلي) ، وفي مفهوم الاعيان الثابتة والتثليث وغيرها من الأفكار ، التي يمكن إرجاعها أو مقارنتها مع فلسفات اليونان والمسيحيين ، والتي انسابت من خلال قنوات الأثر الأفلوطيني<sup>(١)</sup> .

وابن عربي الذي وجد في إخوان الصفا والاشراقية<sup>(٢)</sup> وفي اتجاهات مدرسة المرية<sup>(٣)</sup> زادا لتعاليمه ، قد احتوت فلسفته على الأثر الأفلوطيني ، كالفيض أو الصدور ، إلا أنه وقف موقف الناقد لما يقول به الفيض الأفلوطيني . فأفلوطين كأفلاطون لم ير في الله سوى أنه الواحد الذي لا يستطيع أن

يخلق إلا بواسطة العقل الأول ، الذي منه يستمد الوجود ، والذي جعله أفلاطون خاضعاً للمثل ، بينما الذات الإلهية عند ابن عربي - لأجل تلك الشمولية التي تتصف بها - هي المفيض والمفاض ، إذ تجاوز ابن عربي كما تجاوز من قبل السهروردي رائد الإشراقية قيد تلك العقول التي وضعها أفلوطين ، فهي عند ابن عربي تجليات تشمل الوجود كله ، فيكون الحق هو التجلي والمتجلى في الحقيقة ، وتكون تلك التجليات المتعددة تجلياً واحداً ، إذ أنها تجلٍ لحقيقة واحدة ، ولهذا كانت عناصر وحدة الوجود عند ابن عربي مترابطة مكتملة المعالم ، الأمر الذي لم يتم للأفلوطينية . إذ أن ماهية الواحد عند أفلوطين خارجة عن ماهية العالم .<sup>(٤)</sup>

ولهذا كان لابن عربي موقف ناقد حيال تلك المفاهيم ، التي مهدت لها الفلسفات اليهودية والمسيحية عن الكلمة<sup>(٥)</sup> . صحيح أن قوله بالحقيقة المحمدية ، والتي تشبه لدى البعض مفهوم اللوغس قد وجدت بها عناصر من فلسفات يونانية ويهودية ومسيحية ، إلا أن الشيخ قد أعطاها بعداً آخر ، إذ جعل منها عنصراً مقدساً ، له صفة الكلية والأولية والأبدية والقدم ، وهي ما تقابل لدى البعض ، المسيح في المسيحية ، والعقل الأول في الأفلوطينية ، أو الكلمة في اليهودية ، وإن كانت الحقيقة المحمدية عنده هي الروح الكلية ، والمبدأ الخلاق ، أو هي الله نفسه في أول تجلٍ له ، وليس فقط العقل الأول كما هو الأمر في الأفلوطينية .

فلم يتقبل ابن عربي تلك المذاهب ولم يسلم بها كما سلم الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا ، بل أخذها بالنقد والإضافة ، وكان ملاذه في هذا تمسكه بقواعده الدينية ، ومن أدرك هذا ناصره ، أمثال الفيروزيادي والزملكاني والبلقيني والسبكي والقاشاني ، ومن أنكر عليه تمسكه بتلك القواعد عارضه ، أمثال ابن الخياط والحافظ الذهبي وابن إلياس التفتازاني والإمام جمال الدين . وكان في مقدمتهم القاضي ابن تيمية ، وكل من استند على آرائه في هجومه على الشيخ . إلا أنهم غفلوا أو تغافلوا عن تلك القيم والمعاني الروحية ، التي يتضمنها هذا المذهب ، فرموه بالزندقة وعدوه كافراً ومارقاً مخالفاً للشرع ، مع أنه كان حازماً في اتباع الشرع ، ولكنهم لتطرفهم وتعصبهم وبودهم جهلوا أو تجاهلوا ذلك المصطلح الصوفي الرمزي ، وأنه ليس بالمارق ولا بالزندقي ، ولكنه صوفي مرهف الحس والوجدان ، لم يخف تلك الحقيقة الإلهية ، فجعل منها وجوداً عقلياً صارماً ، ولكنه وجد فيها وجداناً سارياً في الكل . ولهذا لم يجبن من أن يجد لذلك الحبيب الكل ، والحب الفلسفي الكبير ، سنداً في القرآن الكريم . وكان مفتاحه في ذلك التفسير الباطني لآيات الكتاب ، الذي هو أقرب إلى التفسير الرمزي منه إلى التأويل الصارف للفظ عن معناه ، ووجد في معانيه الباطنة كمالاً وتكاملاً وتفهماً لمعانيه الظاهرة ، التي لم يبلغها من حسابه ، فوفق ما بين الشريعة وبين الحقيقة ، ووفي المسائل الشرعية حقها . فكان ، مثلاً ، ظاهري المذهب في العبادات ، كما أوفى الباطن حقه ، فكان باطني المذهب في الاعتقادات ، التي لا أقول إنها كانت تخلو من أوجه الشبه مع فلسفات أخرى ، كال يونانية والشرقية ، والتي جمعتها بالإسماعيلية والقرامطة وإخوان الصفا<sup>(٦)</sup> ، وبعض المتصوفة أمثال الكرخي والبسطامي والحلاج<sup>(٧)</sup> .

إن الشيخ ابن عربي ، لسعة اطلاعه على أمهات الأفكار والفلسفات ، رجع إلى أصالتها في

الدين والبيئة القرآنية ، ولهذا فإن مناقشاته لها كانت نقداً وتجديداً وإضافة ، ولهذا أيضاً نجده قد اختلف مع الكثيرين من اتباع هذه الفلسفات في الأفق الصوفي الإسلامي ، وهو في تعبيره عن آرائه وأفكاره لم يشطح أو يخرج كخروج الحلاج أو البسطامي على الدين الظاهر ، ولم يكن التماسه القرآني فيما ذهب إليه في مفهوم وحدة الوجود خوفاً من بطش الفقهاء ، ولكنه كان إيماناً منه ، واعتقاداً بأن وحدة الوجود وما تتضمنه من أفكار مرتبطة بها ، أو هي ناتج من نواتجها ، وإن ما تصبو إليه من روحانية وما وصل إليه التصوف من أفكار ومفاهيم ، بعد أن كان خلوة وزهداً ، كل هذا له سند ومركزه القرآني .

كما أن ابن عربي لم يمجز الفكر اللاهوتي الإغريقي كما فعل الباطنية بالفكر الديني الإسلامي ، وكما هو ظاهر في فكر إخوان الصفا ورسائلهم ، التي امتزجت فيها تعاليمهم بأفكار فارسية ، ويونانية ، وهندية ،<sup>(٨)</sup> ومسيحية<sup>(٩)</sup> . ولم يقع في تلك الهوة الفاصلة التي وقع فيها البسطامي والحلاج عندما مزجا آراءهما بآراء هندية ومسيحية .

صحيح أن اقترابه الخاص من القرآن لم يكن الوحيد ، فقد سبقه إلى التأويل متصوفة أمثال الجنيد ، والمحاسبي ، إلا أنه كان أوسعهم اطلاعاً على التراث الديني ، الذي هباً له تفسيراً وتأويلاً لا يخرج به عن مقررات الدين وحدوده ، ولا يشعر بوجود تضارب في فهمه لآياته ، كقضية التنزيه والتشبيه ، كما هو معروف عند المعتزلة والمشبّهة<sup>(١٠)</sup> ، فلقد جمع ابن عربي ما بين العنصرين ، وهو الجمع الذي كان هو من أكبر واضعي دعائمه على أساس مذهبه في وحدة الوجود .

كما أن تلك النزعة العقلية التي اتصف بها المعتزلة لم تطغ على فلسفته ، فكانت مزاجاً من النزعة العقلية ، التي تفسح المجال لصوت الشعور الخفي ، الذي كان لا بد له وأن يتبدى في تلك النزعة الصوفية الفنية ، التي اتخذت من الفلسفة رداءً لها . فما شبه كأهل السنة ولا نزّه كالمعتزلة ، ولكن شبه ونزّه بمعنى أطلق وقيد . وما جعل للحق صفات منفصلة عن ذاته ، ولا وحد ما بين تلك الصفات ، ولكن شمل الاتجاهين في اتجاه واحد ، إذ جعل من الصفات نسباً بين الذات ومعقولات هذه الصفات<sup>(١١)</sup> .

كما لم تكن وحدة الوجود عند الشيخ بالسكر الذي يُتهم فيه الاتحاد ، ولكن كانت شعور مدرّك واع لمفهوم الألوهية دون المساس بقدسيّتها وتفردّها . كما أنها لم تكن بالفناء السلبي ، مثل ذلك الذي تكلم عنه البسطامي ، أو الجنيد ، وغيرهما من المتصوفة ، ولكن فناء يلزمه بقاء في الحق وبالحق. صحيح أن غيره من الصوفية قد قالوا بذلك ، كأبي سعيد الخراز ، والجنيد الذي عبر عنه بالصحو ، ولكن البقاء عند الشيخ هو وجه آخر من ذلك الفناء ، أو وجه باطني لوجه ظاهري ، فأكسب فناء تلك الإيجابية ، بفضل مذهبه في وحدة الوجود ، والتي لم تكن ضرباً من الهذيان ، أو ألفاظاً لا معنى لها ، ولكن جاءت بعد مجاهدات قوية لم يرض لها الشيخ ابن عربي أن تقف عند حد الوحدة الشهودية كما يرى الشعرا ، ولكن ملأها بمضمون ثابت منظم ، وديني يتصف بالاتصال الصادق بالخالق ، كأساس لحياته العملية والصوفية ، فيه تبرز عظمة العقيدة والتوحيد واليقين ، يجعل بها من الوجود كلا حياً ينزع إلى أسْمى الغايات ، حيث ينتهي النقيض أو الحلول في شيء هو مغاير له ، فجعل من

الموجودات أعضاء لجسم واحد ، يؤثر فيها وتؤثر فيه . وليست هي بالوحدة المتطرفة الشاطحة التي لا تخلو من المبالغة ، فلم تصهر الموجودات في موجود واحد ليغدو الوجود واحدا لا حراك فيه ولا إرادة ، ولكن مزجها في وجود واحد بتشكيل بأشكالها ، ويؤكد ذاتيتها من خلال تأكيده ، لماهيتها الكل . هي محاولة أوسع للترقي ، ومبدأ روحي شامل يرفع عن المادة وظواهرها . وهل يضاد الدين ذلك التسامي الروحي فوق المحسوس من أجل تلك الحقيقة الإلهية التي ألهمت جوفه الصوفي ، فراح يبحث عن حقيقة واحدة تلم شتات الموجودات المبعثرة ، وتلائم ما بين متناقضاتها المفككة ، كما أنها لم ترفض لا اعتدائها ولقربها من المعقولة ، لم ترفض ذلك المظهر المتعدد ، ولكن اعتبرته وجها آخر لحقيقة واحدة أكثر أحقية منه ، هي أصل الكل ، وليست حلولاً تسحق فيه الذات الإنسانية كما فعل الخلاج في إنسانه الكامل ، ولا هي اتصال مادي حسي ، ولكن فيض وتجمل روحي أزلي ، وهو الطابع الذي يميز مذهبه بتلك الفعالية والحركة التي قد لا تتوفر للبعض ، وهي تلك الفعالية التي تبدو في قوله بالخلق الجديد ، والتي لا تخلو من أوجه الشبه مع مذاهب يونانية كالأفلاطونية والفيثاغورية التي تقول بتلاشي الموجودات ثم ظهورها مرة أخرى . ومن عناصر فارسية أوضحها الزرقانية التي تقول بفكرة العوالم المتولدة ، وأقربهم إلى الشبه بها هم الأشاعرة في الحقل الإسلامي وقولهم بتجدد الأعراض<sup>(١٢)</sup> ، وإن كان الشيخ قد خالفهم لقولهم بوجود جوهر بجانب وجود الحق ، فكأنهم يقفون الموقف ذاته الذي وقفه أفلاطون في مثله ، وأفلاطون في واحد .

هذا هو المنهج الذي اتبعه الشيخ في فلسفته التصوفية . فلم يكن التصوف عنده مجرد عبادة وانقطاع وخلوة وزهد ، كما أنه لم يكن تصوفا شاطحا منحرفا ، ولكن كان عنده غاية ووسيلة وفلسفة مرتبطة بمذهبه الأم ، الذي توحد فيه المحبوب والحب ، فكان شاعراً حساساً مرهف الشعور ، أحب الحقيقة الإلهية بكل قلبه ، فتجاوزها مرحلة الحب إلى حدود المذهب الفلسفي الصوفي . ولم تكن عاطفة ذاتية فقط ، بل أصبحت عنده نزعة فلسفية في أصل الخلق والوحدة ، وصل فيها إلى أشد أطوار الحب الإلهي ، حين زالت التفرقة بين المحبوب والمحب نتيجة لذلك الحب المزدوج ، وحيث يتوحد العالم بالمعلوم بالعلم كما توحد عنده الوجود والموجود والموجد ، فأنكر في صلب نظريته في المعرفة الصوفية على العقل المنطقي القدرة على الوصول إلى تلك الحقيقة ، وقال بالإشراق الذي يجيء نتيجة للشعور بتلك الوحدة .

ولم تنج نظريته الأخلاقية من آثار ذلك المذهب . فتجربة الشيخ لا تخلو من مقوماتها الأخلاقية ، فهي من الناحية العملية تستوجب السفر ، ومجاهدة النفس ، والترفع ، للوصول إلى معنى أكثر حقيقة وأكثر جمالاً وخيراً وسعادة ، تتمثل في تماسك أجزاء العالم واجتماع شتاته . وهو وإن نفى عن الخير والسعادة واللذة معاييرها المادية المألوفة إلا أنه وجد مقياساً آخر لهذه المعاني استمدته من مذهب القائل بالوحدة ، فجعل من التحقق من تلك الوحدة والشعور بها وما ينتج عن هذا من سعادة ونعمة ولذة وخير ، مقياساً لخيرية الأشياء وجمالها ، ويطلق على المعاني المرتبطة بها كالثواب والعقاب والجزاء والرحمة معاني ميتافيزيقية استمدتها من روح هذا المذهب ، وهنا يقف الشيخ موقفاً وقفته رابعة العدوية من قبل ، ومن بعدها أبو يزيد البسطامي في القرن الثالث الهجري ، في تأويل معاني القرآن ، التي تنطوي على صور مادية للجزاء والعقاب ، وإن خالفها في ربطه لتلك المعاني بمذهبه العام ، فيغدو الثواب

عنده في التحقق والاقتراب من الحق ، والاندماج في لوائه ، ويجعل من الابتعاد عن هذه الحقيقة عقابا ، وهل هناك ثواب أجزى من الاقتراب من ذات الخالق وروحه ، وهل هناك عقاب أقسى من الابتعاد عن مكوّن الكون وروح الأشياء ، وحيث تكون الإرادة الإلهية موافقة تمام الموافقة لما تقتضيه طبيعة الأشياء الكل ، وإذا كان هذا الاتساق الكوني الأزلي الذي يتصف به مذهبه قد أظهر طابعا جبريا ، فإنه ليس كجبر الجبريين الإسلاميين القائلين بشئانية العالم ، والذين يعتقدون أن الأفعال المنسوبة إلى العبد نوع من الوهم ، كالجهمية أصحاب جهنم بن صفوان ، بل هو جبر اختياري - إن صح التعبير - أو هو نوع من الاختيار الواعي الحر لحقيقة مُدركة ، وللتخلص من عبودية الذات ، المظهرية للاندماج في كل واحد ، يشمل الإله ومصائر الموجودات في أعيانها الثابتة الكلية ، والتي لا تنفصل عن الحق ، خلافا لما ذهب إليه أفلاطون<sup>(١٣)</sup> ، كما أنه ليس ثمة صدفة أو نظرة آلية في هذا المذهب تجعل من إرادة الإنسان هباء منثورا ، إذ أنها ليست بالقوانين الطبيعية الجامدة الخارجة عن إرادته وإرادة الكل ، بل هي قوانين كونية بشرية ، وإرادة شاملة لجميع المتناقضات والاختلافات ، تضع في قيمتها الحق مفارقا أسمى كذات مجردة ، وفي نفس الوقت ذاتا متمتزة حاوية للكل ، وهي الفاعل الوحيد خلافا لما ذهب إليه المعتزلة من خلق العبد لأفعاله ، وخلافا لما ذهب إليه الكثير من المتصوفة من إلغاء الإرادة ، إذ أنه الفاعل الوحيد ، بمعنى أنه هوية كل فاعل .

### الفصل الأول

#### وحدة الوجود والقرآن الكريم

إذا كان الذهبي قد ذهب إلى أنه ليس من السهل أن يجد الصوفي في القرآن ما يتفق صراحة مع تعاليمه ، وما يتماشى بوضوح مع نظرياته ، التي يقول بها ، إذ أن القرآن جاء لهداية الناس ، لا لإثبات نظرية من النظريات (الذهبي ، ١٢٦١ هـ : ٦٠/٣) ، إلا أنني أعتقد أن الصوفي لا يلجأ إلى الآيات البينات لجوء من يحاول أن يجد لنظرياته تبريراً قرآنياً ، ليرضي الناس بفكره ، ولكن يعيش مسألته بروح القرآن ، ولا يقبل من النظريات والمفاهيم إلا ما يتوافق مع آيات الكتاب الكريم ، واجداً في القرآن قواعد لهذه وورعه وتوكله وتوبته واقتربه من الخالق ، وهي أصول التصوف . وهو المهيم نفسه وروحه ليكون قابلاً للفهم القرآني ، واجداً المعاني كلماته ، ومدلولات حكمه ، مجالا أوسع من المدلول الظاهري ، كاشفاً ما في الألفاظ من معان هو أقدر الناس على كشفها ، وأشد توغلا في أغوارها . صحيح أن الصوفي قد لا يجد ما يتفق مع ما ذهب إليه صراحة في الكتاب الكريم ، إذا ما اعتبرنا أن مقصود الصراحة هنا السند اللفظي ذا المدلول الظاهر ، وهو الواجد في معاني الكتاب الكريم العميقة الكامنة وراء المعنى الظاهري مرماه فيها ذهب إليه من تشبث بتلك الذات الإلهية ، وإذا ما افترضنا أن المعنى الظاهري هو علم قائم بذاته ، فما الصوفية بجاهلين لعلوم الظاهر ، فهم كما يقول السهروردي «مع سائر العلماء في علومهم بعلوم زائدة هي علم الوراثة وعلم الوراثة هو الفقه في الدين» (السهروردي ، ١٩٣٤ : ٢٢١/١) . كما أنه العارف للغة كتابه ، فمعجزة القرآن لم تكن معجزة ألفاظ ذات مدلولات ظاهرة محددة فحسب ، بل معجزة معان أخذت شكل الإشارات والرموز والتلويحات ، فإن الله قد تحدّى العرب بالقرآن ، إذ كانوا يفخرون بتفوقهم في البلاغة وحسن البيان ، وكان كلامهم على ضربين ، أحدهما الواضح الذي لا يخفى على سامعه ، ولا يحتمل غير ظاهره ،

والآخر مبني على المجاز والاستعارات والكنائيات ، وما هذه الإشارات والرموز إلا لغة الصوفية . فهم أقدر الناس على استكنائه باطنها ، وهي المعاني التي يعجز الرأي - وهو مناط التفسير - عن ارتيادها ، ولكن يتقبلها الحسّ الصوفي المرهف ، المهيا بطبيعة تكوينه لذلك . ومن أقدر من الصوفي على ارتياد بحر تلك الكلمات ، وهو المتجاوز عن القيد الظاهري لمعاني كلمات الحق الواسعة ، وهو القيد الذي عجز عن إيجاد صيغة لمعاني القرآن أرفع من الصيغة المقروءة المسموعة الدالة على معنى أو معان مباشرة ، وكلمات الحق لعمرى أوسع من أن يقيدها قيد أو يحصرها حصر .

كما أن التصوف ليس بالغريب عن القرآن حتى تكون لغته ومدلولاته مخالفة له ، فهو على حد تعبير ابن عجيبة «مستمد من الكتاب والسنة والهوامات الصالحين» (ابن عجيبة ، ص ١٠) . فالتصوف مبثوث في القرآن مستكن في عقائده وقواعده ، ومُستلهم من آياته البينات أصوله العملية ، من زهد وعبادة وتقوى وتوكل ، والقرآن قبل أن يكون كتاب شرائع وسنن هو كتاب إحساس وروح ، يتطلب من المتفهم له وللغة أن يكون على قدر من رهاقة الحس ، حتى يعايش روحانية الكتاب ، ويصعد نحو معانيه الموعلة في الروحانية ، والتي هي مناط الدين والتدين . والصوفي أبعد الناس عن تحريف مدلولات الكتاب الكريم ، وأكثرهم حرصا على معانيه وما ذكره الصوفية قدست أسرارهم في بعض آياته ، هو الأول والآخر والظاهر والباطن ، قالوا هو إشارة إلى أنهم لا وجود لهم في جميع مراتبهم بدون وجوده (الألوسي ، ١٣٠١ هـ : ٣٥٩/٨) .

ويقوم الذهبي ببناء الجدران ما بين التصوف وما بين الكتاب العزيز ، مشيراً إلى أن ابن عربي يتعسف في فهمه للآيات القرآنية ، ويشرحها شرحاً يخرجها به عن ظاهرها ، الذي يؤيده الشرع ، وتشهد له اللغة (الذهبي ، ١٢٦١ هـ : ٦٠/٣) . ويوافق هذا أيضاً رأي عفيفي في أن الشيخ «لا يالو جهداً في فهم القرآن كما يريد ، وكما توحى عقيدته في وحدة الوجود ولو كلفه ذلك شططا وخروجا عن أبسط القواعد اللغوية وأظهر العقائد الدينية» (عفيفي ، ١٩٣٣ : مجلد ١ ، جزء ٢/٤١) ، (Afifi, 1924: 192) ، وكلاهما في رأيي قد قسا على الشيخ ، فما خرج الشيخ في فهمه للقرآن ، وهو الزاهد العابد عن الدين وقواعده ولا على اللغة وقواعدها ، بل أكدها ، إذ وجد في القرآن بعداً ثانياً لم يتقيد بالظاهر وتحدد به ، «وهذا لا يعرفه عقل بطريق نظري أو فكري» (ابن عربي ، ١٩٤٦ : فص آدمي) وهو الجانب الذي يُرمى بأنه تحريف وتعسف وما هو بالتحريف ولا بالتعسف ، ولكنه نظرة ثانية في بحر تلك الكلمات ، التي لو جعل البحر مداداً لها لنفد البحر ولم تنفذ (ابن عربي ، جزء ٢/ تفسير القرآن) . وإذا كان الشيخ قد لجأ إلى الرموز والإشارات الموجودة في القرآن يستدل بها على مفهومه في وحدة الوجود ، فما هو بالأمر الغريب ، إذ أن سر استعمال أقطاب التصوف للرموز والإشارات مصدره لغة القرآن والحديث ، وقد كان الشيخ رائدهم في هذا ، وهي لغة من الصعب إعطاء مدلول مباشر لها حتى نقول إن فيها تحريفاً أو تعسفاً ، واضعين في الاعتبار أن معاني القرآن الكريم لا تقف دائماً خلف ألفاظه . يقول ابن الخطيب «ومن أعجب ما تراه في إعجاز وأحكام نظمهم أنك تحسب ألفاظه لجمالها وروعيتها منقاداً لمعانيه فإذا ما تغلغلت فيه ، وجدت معانيه منتقاة لألفاظه ، فإذا ما تغلغلت فيه ثانية حسبت العكس ، ولا تزال متردداً بين انقياد معانيه لألفاظه وانقياد ألفاظه لمعانيه ، حتى تذكر أنك إنما تقرأ كلام الله لا كلام البشر» (ابن الخطيب ، ١٩٤٨ : ١٤) . وإذا كان من المعروف أن للقرآن ظهراً



وبطناً فما خرج الشيخ عن هذا المعنى الباطن للقرآن ، فإذا أخذنا مثلاً رأي الشاطبي ، وقد حدد لنا هذا المعنى لبطن القرآن بقوله «وكل ما كان من المعاني التي تقتضي المخاطب بوصف العبودية والإقرار لله بالربوبية ، فذلك هو بطن المراد ، والمقصود الذي أنزل القرآن لأجله» (الشاطبي ، ١٩٦٩ ، ٣/٣٨٨) ، فالخلق في وحدة الوجود وإن كان مظاهراً متكشّرة للذات الإلهية إلا أن التمييز ما زال مؤكداً ، إذ أن الذات المجردة منزّهة ، والإقرار بها من مسلماتها الأولى . وإذا كان جولد زهر قد اتخذ من هذا المنطق نفسه حجة للهجوم على وحدة الوجود في قوله «إنها ليست فكرة قرآنية ، ثم أين هو أولاً من الشريعة ، وهل يستطيع أحد أن يتحدث في جده عن قوانين تُشرع لما لا وجود له في الحقيقة» (جولد زهر (١) ، ص ١٠) ، إلا أن منطق مذهب وحدة الوجود ما ذهب إلى أن الخلق ليس موجوداً حتى تمتنع الشرائع ، وهو الظاهري المذهب في عباداته ، وهو القائل في الفتوحات «كل ما أصرح به في كتبي وأقوالي مأخوذ من كنز القرآن» (ابن عربي ، ١٣٢٩ هـ : ٧٩/١) . وإذا ما أخذنا مثلاً لتلك الآيات القرآنية التي يجد الشيخ فيها روح مذهبه كقوله تعالى «والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم» (سورة البقرة ، آية ١١٥) ، فيفسرها الشيخ «فأينما تولوا أي أي جهة تتوجهوا من الظاهر والباطن فثم وجه الله أي ذات الله المتجلية بجميع صفاته ، والله الإشراق على قلوبكم بالظهور فيها والتجلي لها بصفة جماله حالة شهودكم وفنائكم فيها بتستره واحتجابه بصورها وذواتها ، واختفائه بصفة جلاله بقائكم بعد الفناء وإن الله واسع عليم بجميع الوجود ، شامل لجميع الجهات والموجودات عليم بكل العلوم والمعلومات» (ابن عربي ، ج ١ / تفسير القرآن ، ص ٧٩) ، فلا أجد في ذلك خروجاً عن فحوى الآية ، فإذا ما وضعنا منطق وحدة الوجود في الاعتبار كمذهب يرى أن الله شامل وحاول لكل شيء دون أن يمس ذلك تفردّه وترفعه ، فالعنى المراد بذلك التفسير أن الله أوسع وأكبر من أن يكون مقيداً بجهة معينة ، وهذا لا يلزم كما ذهب الشيخ عبد الجبار الهمداني «أن يكون تعالى في وقت واحد في أماكن متعددة» (عبد الجبار ، ص ٣٣) ، فكأننا الشيخ عبد الجبار قد قاس الغائب على الشاهد ، وطبق على الحق ما ينطبق على الإنسان ، الذي يستحيل وجوده في أماكن متعددة في وقت واحد . وإذا كان المعنى المقصود من هذه الآية الكريمة كما ذهب عبد الجبار والزحخشري أيضاً «بأنه في أي مكان فعلتم التولية ، يعني تولية وجوهكم شطر القبلة ، بدليل قوله تعالى : قول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره» (فثم وجه الله) أي الجهة التي أمر بها ورضيها ، والمعنى أنكم إذا مُنعتُم أن تصلوا في المسجد الحرام ، أو في بيت المقدس ، فقد جُعِلت لكم الأرض مسجداً» (الزحخشري ، ١٣٥٤ هـ : ٩٠/١) ، (عبد الجبار ، ص ٣٣) ، وليس إلى غير هذا يذهب الشيخ ابن عربي ، فإن قول الزحخشري وعبد الجبار بأن الأرض كلها مسجد ، يشير أيضاً إلى أن كل ما في الأرض يمكن أن يكون مقدساً أو مظهراً قابلاً للروح الإلهي .

ولهذا كله فإني لا أرى في تفسير الشيخ ابن عربي تحريفاً ، وفي تفسير غيره تفسيراً ، فما هو مقياس الأمر هنا ، فالثقات أمثال ابن عباس وابن مسعود لم يعبروا إلا عن آرائهم ، وهي مهما بلغت قاصرة عن الإلمام بالمعنى المطلوب ، كما أن هدف التفسير الحق إعطاء المعنى المباشر ، وهو أمر عزيز إلا على الحق والأنبياء ، وكثيراً ما نسمع أن التفسير لا يتعاطاه إلا الأنبياء عليهم السلام ، والتأويل يتعاطاه الأنبياء وغير الأنبياء .

كما نجد في التاريخ الكثير من الرجال الذين عايشوا الظاهر من الكتاب الكريم ، وما انكروا على تلك المعاني وجودا ، وما كشفوا عنها مخافة تلك التهمة ، يقول البغدادي «لا يبلغ إنسان درجة الحقيقة حتى يشهد فيه ألف صديق أنه زنديق» (البغدادي ، ١٩٥٩ : ٧٩) ، وقد لقي انتشارا كبيرا تعليق ابن عباس على الآية الثانية عشرة من سورة الطلاق حيث يقول «إن في ذلك تفسيرا لو ذكرته لرجتموني ، وفي لفظ آخر لقلتم إني كافر ، وما ساقه الإمام الغزالي ، ونسب إلى زين العابدين بن علي :

يا رب جوهر علم لو أبوح به      لقل لي أنت ممن يعبد الوثنا  
ولاستحل رجال مسلمون دمي      يرون أقبح ما يأتونه حسنا

وهكذا في رأيي ، ومن خلال هذا المنطق الذي طرحته في قضية التصوف ومنهله القرآني أرى أن الشيخ ابن عربي يوافق ما بين مذهبه وبين القرآن الكريم ، سنده في ذلك وجود أصول فكرته في روح الكتاب الكريم ، فوحدة الوجود القرآنية هي في أن تشهد ذات الله في وصفه ، ووصفه في فعله وأنت ملاحظ في ذلك كله غاية التنزيه والتسامي على مخلوقاته ، ولا يكون ثمة في الكون من مؤثر غير نشاط ذلك العقل الإلهي الصادر عن ذات قديمة لا بدء له ولا نهاية» (المنوفي ، ص ٢١١) ، ولقد أكد الشيخ ابن عربي في وحدته للذات الإلهية إطلاقها ، صدر عنها الكل وإليها يرجع ، وإذا كان ابن تيمية في تنزيه الحق يقول «هو منزّه عن النقص المضاد لكماله ، ومنزّه عن أن يكون له مثل في شيء من صفاته ، ومعاني التنزيه ترجع إلى هذين الأصلين» (ابن تيمية ، ١٩٥٤ : ١٥) . ففي وحدة الوجود الحق أيضا منزّه عن النقص ، وكيف يكون ناقصا من هو كمال كل شيء ، وهو منزّه عن أن يكون له مثل ، وليس في الوجود سواه .

الذي أريد قوله أن ثقافة الشيخ قد سبقت تجربته ، وأهم مصدر لثقافته ولا شك القرآن الكريم . وقد نشأ الشيخ في بيت دين وعلم وصلاح ، تهيأ فيه للفهم القرآني الصحيح ، ولهذا تأبى فلسفته أن تحتوي على ما هو مخالف للقرآن وتعاليمه<sup>(١٤)</sup> .

## الفصل الثاني

### وحدة الوجود عند ابن عربي

المظاهر الكونية المختلفة عند الشيخ ابن عربي لا تعدو أن تكون مظاهر لوجود الحق ، وهو الوجود الحقيقي الواحد ، ظهر في كل هذه المظاهر وهو لم يزل واحداً ، وما الموجودات المتعددة إلا انعكاسات ظاهرية لذات الحق ، أوهي وجهه المنزل المتجلي ، وهي الوجه الظاهر لوجوده ، ويكون الوجه الآخر لتلك الحقيقة وجهه الباطن المستتر ، ويكونان معا مفهوم وحدة الوجود عند الشيخ ، وهو المفهوم الذي رأى الشيخ فيه معنى أجدر بالالوهية ، يرضى اتساعها وشمولها وتفردا ، واءم فيه الشيخ بين نزعتيه الدينية حين غار على الحق أن يكون هناك موجود آخر مقابل له ، متساو به من حيث الوجود . وبين

منحاه الصوفي إذ وسع من رقعة حبه الإلهي ، لأن يرى الحبيب الواحد حقيقة كل شيء إذ توحد الحبيب والمحبوب لانتفاء تلك العلاقة الثنائية ما بين الموجد والموجودات ، فهي قائمة به وفيه ، منه خرجت وإليه تعود آخر أمرها ، حين يسوقها ذلك الحنين إلى الماهية الأم ، هي النفس الذي يسري في ذوات جميع الكائنات عاليها وسافلها ، حاضرها وماضيها ومستقبلها ، فروحه تعالى توحد ما بين أركان هذا العالم ، وتلم أشتاته المتناثرة حول صعيد واحد فأوضحت الحقيقة عنده شيئا واحداً ، إذا نظرت إلى ظاهره سميت خلقاً وموجوداً وكائناً ، وإذا ما ناداك باطنه ألفتته خالقاً وموجداً ومكوناً ، فأنت نظرت في وحدة الوجود شاهداً ودليلاً على وجود الوحدة في الكثرة ، والتي سببها أو سبب إحساسنا بها العقل والحواس الظاهرة لقصورهما عن إدراك المعنى الحقيقي العميق للوجود ، وأن لا تكثر ولا تعدد ولا اثنيية ، بل ذات متوحدة وجدت جميع الذوات الأخرى حقيقتها فيها . فكل ما نجده من قول للشيخ يُشعر بالتعدد أو الاثنيية ينبغي فهمه بما يتناسب وروح القول بالوحدة ، أو بالأحرى إدراك معنى باطن له ، وهو التوحيد الموجود خلف معناه الظاهر ، والنظر إليه بعين الاعتبار . فهو مثلاً وإن بدا معترفاً بمبدأي العلية والمعلولية في قوله «وروح هذه الحكمة وفصلها أن الأمر ينقسم إلى مؤثر ومؤثر فيه ، وهما عبارتان . فالمؤثر بكل وجه وعلى كل حال وفي كل حضرة هو الله ، والمؤثر فيه بكل وجه وعلى كل حال ، وفي كل حضرة هو العالم» (ابن عربي ، ١٩٤٦ : فص إيناسي) ، الأمر الذي يشعر بالاثنيية ، إلا أنها إثنيية باعتبار أن لا تؤثر على ما تهدف إليه الوحدة من مضمون يرتفع عن عالم الألفاظ . فإذا ما نظرنا إلى الأمر من وجهته الصحيحة وهي جهة الباطن ، نجد أن ثنائية العلية والمعلولية لا تعدو أن تكون ثنائية مندرجة تحت تلك الوحدة الكل ، فهما صفتان المقصود منهما حقيقة واحدة ، هي الحق من وجه ، ومن وجه آخر هي الخلق ، بمعنى أنهما صفتان لوجود واحد ، هو وجود الحق أو الوجود الحقيقي الواحد «فما ثم في الوجود إلا الله» (ابن عربي ، رسالة الأنوار ، ص ١) ، أي أن الكل عدم بوجوده إذ «هو الموجود على الإطلاق ، الذي لا بداية لوجوده ولا نهاية لبقائه» (ابن عربي ، التدبيرات الإلهية ، ١٣٣٩ هـ : باب ١١/١٨٧) ، فإن وجوده يعني عدم وجود تلك الموجودات الظاهرة كذوات خارجة عنه ، وفي الوقت نفسه لا يعني عدمها ، فهي متوحدة به ، أي موجودة فيه ، فيغدو الوجود بهذا نسباً وإضافات وأسلوباً يرجع إلى عين واحدة لا تعدد فيها ، ولا اختلاف ، وتغدو أكثر المعاني اختلافاً عنده أشدها ائتلافاً ، إذ أن أحدهما وجه الحقيقة الواحدة ، والثاني وجهها الآخر «فما في الوجود طاعة ولا عصيان ولا ربح ولا خسران ولا عبد ولا حر ، ولا برد ولا حر ، ولا حياة ولا موت ، ولا حصول ولا فوت ، ولا نهار ولا ليل ، ولا اعتدال ولا ميل ، ولا بر ولا بحر ، ولا شفع ولا وتر ، ولا جوهر ولا عرض» (ابن عربي ، ١٣٢٩ هـ : ٣٧/١) . وفي هذه العين الواحدة توجد ماهيات جميع الأشياء ، وبها وحدها يكون وجودها ، وهي بجملتها متضمنة فيها وإن بدت ظاهراً مفارقة لها في صور متكررة . فאלله ، وهو العين الواحدة المتضمنة في كل الأعين متضمن في الكل ، بل هو الكل إذ الكل يحويه ويشكل ماهيته ، أو هو مرآة لها إذ كل شيء مظهر له . ولهذا نرى أن الشيخ يطلق اسم أي شيء على الحقيقة الوجودية الواحدة ، ولهذا فإن نسبة الأشياء إلى موجد لها ليست نسبة تبعضية يجوز لنا فيها استعمال كلمة الجزء للتعبير عن الموجود ، إذا انتفى هذا الجزء انتفى جزء من الحقيقة ، ولكنها نسبة كل إلى كل نسلم فيها بأن هذه الحقيقة الوجودية الكلية لا تجزؤ فيها ولا تعدد ، بل تكثر يغدو كل معنى منه معنى لتلك الحقيقة ، وإن كان نموذجاً مصغراً لها وليس جزءاً منها ، ولهذا أرى في تعبير الأستاذ زكي مبارك عن وحدة الوجود عند الشيخ «ونحن حين نقول بوحدة الوجود نقضي بأننا جزء من الوحدة

الإلهية . . أي أننا جزء أصيل من الوجود ، لو ذهبنا لانعدم الجزء الظاهر من الوجود» (مبارك ، ١٩٣٨ : ١٨٣ - ٢٠٠) ، أرى فيه ابتعاداً عن المعنى الحقيقي لوحدة الوجود عند الشيخ . وليس بمثل هذا يقول الشيخ ، فالحق عنده وعلى حد تعبير تلميذه النابلسي «ظهر في هذه المظاهر كلها ، وتكثر وهو لم يزل واحداً في ذاته ، وهو الحاكم على هذه المراتب كلها» (النابلسي ، مخطوط رقم ٨٤٩٤ ، ص ٢) . وهذا ما يؤدي إليه معنى قول الشيخ في تفسيره كان الله ولا شيء بأنه «لا تصحبه الشئية ولا تنطلق عليه ، وكذلك هو لا شيء معه ، فإنه وصف ذاتي له سلب الشئية عنه ، وسلب معه الشئية . لكنه مع الأشياء وليس الأشياء معه ، لأن المعية تابعة للعالم ، فهو يعلمنا ، فهو معنا ، ونحن نعلمه فلسنا معه» (ابن عربي ، ١٣٢٩ هـ : ٥٦/٢) . إلا أن الشيخ كعادته يوائم ما بين مذهبه الفلسفي ومقررات الدين ، فيجعل من الأول تأكيداً وتعميقاً للآخر ، وإن كان في ظاهره اللغوي قد يبدو أحياناً متعارضاً معه ، فنحن وصفه هنا إذ أننا نموذج مختصر للحق ، تابع له ، محاك لذاته ، ولا نقول انها هي نفسها ، كما لا نقول إن اشعة الشمس هي نفسها الشمس ، وإن بدت خارجة عنها ، إذ أن المعية هنا تعني الاثنينية ، وقد نفت فلسفة الشيخ معنى التعدد والاختلاف والاثنينية ، فهي كما يقول الشيخ ماهية «تقبل جميع هذه النسب والإضافات» (ابن عربي ، ١٩٤٦ : فص نفثي) . فحتى هذا التعدد يمكن اعتباره شيئاً واحداً ، أو على حد تعبير العاملي «أمر واحد موجود ، ظهر في صور مختلفة متكثرة بانضمام اعتبارات غير موجودة» (العاملي ، ١٩١٠ : ٣٠٦) .

وهنا يقدم لنا الشيخ ابن عربي حلاً يلغي تلقائياً تلك المشكلة التي نشأت حول صفات الله ما بين المعطلة والصفاتية . وذهب علماء المعتزلة إلى نفيتها نفياً للتعدد في ذات الله التي لا تقبل التعدد<sup>(١٥)</sup> ، وذلك أنه بمقتضى منطق وحدة الوجود أنه حتى إضافة الصفات إلى الله لا تمس وحدانية الله وتفرده ، إذ تكون هنا نسب وإضافات متكثرة لوجه ظاهر ، أما وجه الحقيقة الباطن فهو واحد منفرد ، ما لواحد فيه قدم ، وهو كما يقول الشيخ «كامل لذاته فالزائد بالذات على الذات محال» (ابن عربي ، ١٣٢٩ هـ : ٤٤/١) . فهذه الاعتبارات هي مرآة عاكسة لوجوده ومن ثمة لصفاته ، وإن كان موضوع الصفات سبباً في هجوم على القارى على الشيخ في قوله «ما وصفنا الحق بوصف إلا كنا عين ذلك الوصف ، وقد وصف الحق نفسه لنا ، فمتى شاهدناه شاهدنا أنفسنا ، ومتى شاهدنا شاهد نفسه ، وهذا كفر صريح لا يخفى ، لأن ذات الإنسان وصفته لا تكون عين وصف الله ونفسه» (القارى ، ١٢٩٤ هـ : ٧٧) . ونجد القارى هنا يقدم تفسيراً خاطئاً يغالى فيه ، إذ أن وحدة الوجود باديء ذي بدء أمر لا يتحقق بالمشاهدة ، إذ المشاهدة تختص بالجانب الظاهر المتعدد ، وعلى العكس مما ذكره القارى فإن ما نصف به أنفسنا من إرادة وعلم وقدرة وغيرها من الصفات ، الله هو عينها ، إذ أنه المصدر الباطن لكل صفات العالم الظاهري المتعدد . فصفاته هي عين وصف الإنسان ونفسه ، وهو أمر يتفق ومنطق ابن عربي «فما وصف سبحانه بوصف إلا اتصفت به ذاتك» (ابن عربي ، ١٩٥٤ : ٣٠) .

لم يجعل ابن عربي من وحدة الوجود ديناً داخل الدين الشرعي ، بل جعل منها مفهوماً راقياً عميقاً دقيقاً لتعاليم الدين أضفاه عليه بعد أن فلسف أساسياته من غير خروج أو مروق ، بل كان أقرب المتصوفة إلى الدين ، وأكثرهم محافظة على قواعده . ويكفي في ذلك ما جاء على لسان ابن تيمية نفسه حينما يقول «لكن ابن عربي أقربهم إلى الإسلام ، وأحسن كلاماً في مواضع كثيرة فإنه يفرق بين الظاهر

والمظاهر ، فيقرّ الأمر والنهي والشرائع<sup>(١٦)</sup> ، فهو مثلاً لم يذهب إلى ما ذهب إليه ابن سبعين<sup>(١٧)</sup> في قوله في الوحدة «الخارج عنها ممنوع ومعدوم لما قدرنا ، والداخل فيها قد أحاطت به هي» (ابن سبعين ، رسالة الإحاطة ، ص ١٣٥) ، والموجودات عنده تفيض عن الواحد وهذا تأثر بالأفلوطينية ، وقولها بالفيض دونها موقف ناقد مميز ، كالذي يميز موقف ابن عربي ، ولهذا نجد أنه رغم هجومه على الفلاسفة وافق الفارابي في قوله بالعقل الأول ، وما يسميه ابن سبعين بالمبدع الأول ، الذي فاض عن الواحد بالقصد الأول ، ولهذا لا يجوز لنا كما ذهب (بالنثيا) وضع ابن سبعين في عداد مدرسة الشيخ (بالنثيا) ، ١٩٥٥ : ٣٨٦ ، فعند ابن سبعين «لا موجود على الإطلاق ، ولا واحد على الحقيقة إلا الله ، إلا الحق ، إلا الكل ، إلا الهو ، إلا المنسوب إليه ، إلا الجامع ، إلا الأيس (الوجود) ، إلا الأصل ، إلا الواحد ، إلا الأصح» (ابن سبعين ، الرسالة الفقيرية ، ص ١٢) ، وإن ما عدا الله وهم لا وجود له «فهو بالله في الوهم ، وهي الله في الحقيقة» (ابن سبعين ، رسالة الإحاطة ، ص ١٣٦) . بينما نجد أن الشيخ قد جعل من وجود الممكنات وجوداً مقتضياً إليه من قبل الحق ، لتجلي أسائه ، فهو اعتراف بوجود الموجودات وإن كان مندرجاً في الوجود الأعظم ، وهذا ما جعل الشقة قائمة بينهما ، وإن اتفقا في مصدر فلسفتيهما . وأتفق مع التفتازاني في قوله «أما أوجه الشبه التي نجدها بين ابن عربي وابن سبعين في آرائهما ، وإدراج خصوصهما لهما في فئة واحدة هي فئة القائلين بالوحدة ، فهو لا يعني في رأينا انتفاء ابن سبعين إلى ابن عربي ، وإنما يعني أن كليهما قد استمد من مصدر واحد» (التفتازاني ، ١٩٧٣ ، : ١٢٥) .

وجملة القول أن الشيخ قد أزال تلك الجفوة بين الدين ومفهوم وحدة الوجود وصدرت عنه أقوال لا تتنافى وقواعده وهي أقوال في وحدة الوجود ، ولكن بلغة الرمز والإشارة ، ولغة الفهم التي لم يضعها أمثال ابن تيمية في الاعتبار ، وهو القائل «وجعلوا ما يستحق العبادة والطاعة حقاً لكل موجود ، إذ جعلوه هو وجود المخلوقات ، وهذا من أعظم الكفر والإلحاد ، والكفر برب العباد ، وهؤلاء يصل بهم الكفر إلى أنهم لا يشهدون أنهم عباد ، لا بمعنى أنهم معبودون ولا بمعنى أنهم عابدون ، إذ يشهدون أنفسهم ، هي الحق ، كما صرح بذلك طواغيتهم ، كابن عربي صاحب الفصوص» (ابن تيمية ، ١٣٢٣ هـ : ٨) . ولعمري ما كان الشيخ من الكفار ، وقد عرف بالزهد والصلاح ، وكان أبوه رجلاً صالحاً تقياً ، وأمه كانت أيضاً ذات تقوى وصلاح ، فنشأ الشيخ في بيت ديني ، وقد عُرف برجاحة العقل ، ولم يشغل باله طموح سياسي ، فمن أين يأتيه الكفر؟ يقول المقرئ «قال الإمام الصفي بن ظافر الأزدي في رسالته رأيت بدمشق الشيخ الإمام العارف الوحيد محي الدين بن عربي ، وكان من أكابر علماء الطريق ، جمع بين سائر العلوم الكسبية ، وما وفر له من العلوم الوهية ، ومنزلته شهيرة ، وتصانيفه كثيرة ، وكان قد غلب عليه التوحيد علماً وخلقاً وحالاً» (المقرئ ، جزء ٧ ، ص ١٥٥) . وإذا كان باعث إنكار المنكرين هو المصطلح الصوفي عند الشيخ ، فإنما لجأ إليه خشية من بطش الباطنيين ، الذين أهملوا أهمية ذلك المصطلح العميق المعنى ، يقول السيوطي في هذا دفاعاً عن الشيخ ضد علماء الدين البخاري «إنما ينكر الناس عليه ظاهر الألفاظ التي يقولها ، وإلا فليس في كلامه ما يُنكر ، إذا حُل لفظه على مراده» (السيوطي ، مخطوط تنبيه الغبي ، ص ٩) . إلا أن إنكار لغة الباطن أو إنكار ما تصبو إليه من مدلولات في وحدة الوجود لم يكن مقتضراً على أعدائه ، بل إن بعضاً من تابعيه وشارحيه فلسفته قد أنكروها ، مثل الشيخ الشعراني ، الذي رد تلك الوحدة الوجودية إلى وحدة شهودية قلبية ،

حيث لا يرى السالك إلا الله . يقول الشعراني «فإن قال ذلك عندما تلاشت عنده الكائنات حين شهوده الحق تعالى بقلبه كما قال أبو القاسم الجنيد من قبل» ومن شهد الحق لم ير الخلق» ومن ذلك دعوى المنكر أن الشيخ رحمه الله جعل الحق والخلق واحدا» (الشعراني ، اليواقيت ، ص ٢٣) ، ومن ثمة رد الشعراني الأحاديث التي استشهد بها الشيخ ابن عربي في قوله بوحدة الوجود ، إلى أنها أحاديث تدل على شهود الحق دون سواه في نظر العارف المحب ، كحديث النوافل . يقول الشعراني «فأما معنى حديث فاذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ورجله التي يمشي بها ، ويده التي يبطش بها ، فإن جماعة كثيرة فهموا منه وجود اتحاد الحق تعالى بالعبد وحدوثه فيه (فالجواب) أن معنى كنت سمعه أن ذلك الكون الشهودي قريب على ذلك الشرط الذي هو حصول المحبة ، فمن حيث الترتيب الشهودي جاء الحديث المشار إليه بقوله كنت سمعه لا من حيث التقدير الوجودي» (الشعراني ، اليواقيت ، ص ٦١) ، إلا أنني أعتقد بأن الشيخ ابن عربي قد ذهب إلى ما هو أبعد مما ذهب إليه صوفية وحدة الشهود ، أمثال ابن الفارض ، والذين ينظرون إليها كمنتهى لتجربتهم الصوفية ، فهي لا تمثل عند ابن عربي إلا مرحلة من المراحل التي توصل الشيخ من خلالها إلى وحدة الوجود ، حيث أدرك الحق شهودا ، وترقى فأدركه وجودا ، وكان له مصطلحه الخاص الذي خالف فيه غيره من المتصوفة ، وعدم وضع مصطلحه في الاعتبار ، واعتباره كغيره من المتصوفة كالجنيد والثوري والشليبي ، هو سبب إنكار قوله بوحدة الوجود ، وإلا فإذا كانت المشاهدة في المصطلح الصوفي تطلق بإزاء «رؤية الحق في الأشياء» فإنها في مصطلح ابن عربي أيضا رؤية للأشياء في الحق وينتج عن هذا رؤية وإدراك ماهيتها الحقيقية الواحدة فيه ، وإذا كانت وحدة الشهود هي الحالة التي يتحقق منها السالك عندما تنقشع عنه روابطه الأرضية فيفنى في ذات الخالق ، فالمشاهدة في وحدة الوجود متبادلة بين الحق والخلق . لقد ذهب الشعراني إلى ما ذهب إليه السراج البلقيني في إغفاله لمدلولات اللغة الباطنة وما تدعو إليه من وحدة للوجود التي دسها الشيخ في ثنايا لفظه الظاهر ليسلم من هجوم المهاجمين آنذاك ، لأن القول بوحدة الوجود كان من علامات الزيغ والضلال<sup>(١٨)</sup> ولقد لقي الشيخ مقاومة عنيفة أدت إلى حبسه بمصر ، ولهذا أتى مفهومه في وحدة الوجود مبثوثا في ثنايا أقواله في الحديث والفقه والتفسير ، يقول «فما أفردتها على اليقين لما فيها من الغموض ، ولكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب ، مستوفاة مبينة» (ابن عربي ، ١٣٢٩ هـ : ٤٧/١) . وهي نفسها الألفاظ التي يسوقها المحدثون أمثال الدكتور غلاب ، لينفي عن الشيخ قوله بوحدة الوجود «اعلم أن الله تعالى واحد بإجماع وقيام الواحد ، يتعالى أن يحل فيه شيء ، أو يحل هو في شيء ، أو يتجسد في شيء» (غلاب ، ١٩٦٩ : ٢٠٣) ، ولا تنص وحدة الوجود عند الشيخ بغير هذا ، وإن جعلت لواحدية الواحد مقياسا أكبر وأشمل . يُذكر أن العزبن عبد السلام «كان يطعن فيه ويقول هوزنديق ، فقال له بعض أصحابه أريد أن تريني القطب ، فأشار إلي ابن عربي ، فقال له فأنت تطعن فيه ، فقال : أصون ظاهر الشرع» (المقرى ، جزء ٧ ، ص ١٥٧) ، إن هذا التباعد بين مفاهيم الدين ومفاهيم وحدة الوجود هو اختلاف ظاهري ينتفي إذا ما وضعنا اللغة الباطنة في الاعتبار ، ورمزها الصعب المعقد . ومن المفاهيم التي يتخذها البعض دليلا على ذلك الفصام ما بين الدين ومذهب الشيخ الفلسفي مسألة (وجود العالم) فإن قال الشيخ ابن عربي بأن ليس للعالم وجود حقيقي في ذاته ، بل هو أمر متوهم ، إذ ليس في الحقيقة سوى وجود واحد :

انما الكون خيال وهو حق في الحقيقة (ابن عربي : ١٩٤٦ : فص سلباني)

إلا أنه خيال من جهة ، إذ لا وجود له بذاته وهو حقيقة من جهة ، إذ أنه صور متعددة لصيغة واحدة ، فهو ينفي العالم المتعدد كشيء خارج عن ذات الحق ، فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي ، يُخيل أنه أمر قائم بنفسه ، وما هو سوى إشارات للذات ، وهذا لا يتعارض مع الدين في شيء . يقول النابلسي «فالعالم كلها من جهة نفسها معدومة بعدمها الأصلي ، لا وجود لها أصلاً ، وأما من جهة وجود الله تعالى فهي موجودة بوجوده ، فوجود الله تعالى ووجودها الذي هي به موجودة وجود واحد ، وهو وجود الله تعالى فقط» (النابلسي ، مخطوط رقم ٥٥٦٤ : ص ٢) .

فما نفي ابن عربي للعالم وجوداً وإن لم يكن قد أثبت ، إذ كيف يكون للعالم وجود وهو كما يقول «فكان - أي العالم - كله بالنظر إلى ظهور الحق فيه كمرآة للحق تعالى ، ومرآته في الحقيقة ذاته» (النابلسي ، ١٣٠٤ هـ : ١٩) ، وفي الوقت نفسه كيف لا يكون له (أي للعالم) وجود وهو بمثابة المرأة لذات الحق المتظاهر ، فوجوده قائم بوجود الحق ، فالعالم هو الحق المتظاهر ، ويكون الحق هنا ظاهراً ومظهراً بمعنى «أن يكون تعالى ظاهراً من وجه ، باطناً من وجه ، أي يكون ظاهراً من حيث الذات والوجود مظهراً من حيث الأسياء والصفات ، وليس لغيره تعالى ذلك مع أن الغير ما له وجود أصلاً» (الأملي ، ١٩٦٩ : ٢٠٣) ، ولهذا قال الشيخ «إنها الكون خيال» والخيال كما يورد الأملي «لا موجود ولا معدوم ولا مجهول ولا منفي ولا مثبت» (الأملي ، ١٩٧٥ : ٢٠٣) ، وإلا فلو كان خيالاً معدوماً لكان معدوماً ومجهولاً ومنفياً ، وليس الأمر كذلك عند الشيخ فهو موجود إلا أن وجوده ليس ذلك الوجود الثنائي ، الذي يضاهي وجود الحق في كونه موجوداً ، ولكنه وجود متكرر لوجود واحد هو الحق من وجه ، ومن وجه آخر هو العالم<sup>(١٩)</sup> .

يقول الأملي «فوحده عين ذاته ، إذ ما عدا الوجود ، ومن حيث هو موجود عدم صرف محض ، ولا يقبل عدم ، وإلا كان بعد القبول وجوداً معدوماً ، كما لا يقبل عدم الصرف الوجود كذلك ، ولو قبل أحدهما نقيضه من حيث هو بالفعل نقيضه وهو محال» (الأملي ، ١٩٦٩ : ٦٣) . فوجود الحق هو الوجود الواحد ، والذي لا يقبل إلا ما هو موجود ، أما ما هو معدوم عدماً صرفاً ، فلا يقبله الوجود الإلهي ، الذي تنتفي معه كل اثنية ومغايرة ، والعالم ليس إلا الذات ، ولهذا فإن وجوده قد تم فيضاً ، وقد قال ابن عربي «بإستحالة خلقه من عدم ، فالحد الزماني في الخلق لا يتصور» (ابن عربي ، الخلو ، ص ٨٠) ، حيث يتحدث الشيخ عن نوعين من الفيض (ابن عربي ، ١٩٥٤ : ٢٨) ، (عفيقي ، التعليقات ج ٢ ص ٢١٤) فهناك الفيض أو التجلي الأقدس ، وهو عبارة عن تجلي الذات الإلهية لنفسها في عالم الأحدية ، وفي مرتبة الغيب أمام الصور المعقولة للأشياء ، أو أعيانها الثابتة ، وهناك الفيض أو التجلي المقدس ، وهو التمثل بصورة الموجودات المتعددة ، وهو ما يقابل فكرة الخلق هنا مع اختلاف مفاده أن مجال الخلق في هذا الفيض المقدس هو ذات الحق حينما تنكشف في صور مظهرية شتى ، وهو الوجود الإلهي الذي بفضل ظهور الوجود ، وهو الذي أعطى كل موجود وجوده الخاص به «ألم تعلم يا بني أنه لولا الجود ما ظهر الوجود ، ولولا الكرم ما لاحت الحكم» (ابن عربي ، رسالة الإسراء ، ص ٢٨) . والفيضان أو التجليان هما الحضرتان المتقابلتان ، وهما الرموز إليهما بالأول والآخر والظاهر والباطن «وتحرير هذه المسألة أن الله تجليين : تجلي غيب وتجلي شهادة ، فمن تجلي الغيب يعطي الاستعداد الذي يكون عليه القلب ، وهو التجلي الذي الغيب حقيقته ، وهو الهوية التي يستحقها بقوله عن نفسه (هو) فلا يزال «هو» له أبداً» (ابن عربي ، ١٩٤٦ ، فص حكمة قلبية) .

ويضع لنا بعد ذلك مفهوماً جديداً للعلية في نطاق القول بوحدة الوجود ، إذ يجعل من الأسماء المؤثر الفعلي للعالم ، إذ أنها تكون العالم الذي يتحرك بحركتها ، ومن خلالها تكون للعالم القدرة على التأثير ، إذ أنه وجه لتلك الأسماء ، ولكل حقيقة وجودية اسمها الذي يخصها . فالقول بوجود العالم ، وتأثيره وقيمته من مستلزمات القول بوحدة الوجود ، إذ أن هناك ميلاً طبيعياً من الذات الإلهية لأن تنبث في أشكال شتى ، وهو ميل أصيل فيها نعلم من خلاله أن وجود العالم مطلب أساسي ، وهو ذاته الميل الذي عبر عنه الشيخ رمزا «وسلهن هل بالحلبة الغادة التي تريك سنا البيضاء عند التسم» (ابن عربي ، ١٩٦١ : ٢٤) . والغادة هنا هي الحقائق الإلهية ، وسماها غادة ، لأنها ميالة إلى الوجود ، وسبابة إلى الكيان ، قياساً على هذا ، يمكن القول بأنه لولا الكثرة لما أدركنا الوحدة ، إذ جعلها الشيخ معنيين مرتبطين ، يفتقر كل منهما إلى الآخر . فالكثرة هنا التي هي العالم مطلب الوحدة ، إذ الأسماء الإلهية كما يذكر «عين المسمى ، وليس إلا هو ، وإنما طالبة ما تعطيه من الحقائق ، وليس الحقائق التي تطلبها إلا العالم» (ابن عربي ، ١٩٤٦ ، فص حكمة قلبية) .

### الفصل الثالث

#### الذات الإلهية ومكانتها في وحدة الوجود

التوحيد في الأفق الصوفي ظهر في أنواع عدة ، فهناك التوحيد الإرادي ويقوم على إدراك أن لا فاعل إلا الله ، تذوب فيه إرادة العبد في إرادة الرب ، فيتخذ المريد من ذوبان إرادته في الحق دليل يقينه وتوحيده ، وهناك التوحيد الشهودي حيناً لا يعاين الموحد إلا الله ، فيشاهده في كل شيء ، فتكون مشاهدته هذه مصدر اليقين عنده ، أو كما يقول القيصري «فإنهم لشهودهم بالنور الإلهي الحق وصفاته وأفعاله وكيفية تصرفاته في الوجود بأسمائه وصفاته ومظاهرها على ما هو عليه لا تنطرق إليهم الشبهة» (القيصري ، ص ٢٧٢) . إلا أن ذلك اليقين تشتد عراه في اجراء نوع من أنواع التوحيد ، وهو توحيد الخواص ، ميز الشيخ فيه بين مبدئين أو وجهين لتلك الذات الإلهية ، الأول في تنزيه تلك الذات ، والثاني في تشبيهها . ويقرر أن الأول لا يصح ولا يكمل إلا بالثاني ، فلم يحتاج لإقامة الدليل على توحيد الحق من خارجه ، وكيف يكون هناك دليل عليه وليس في الوجود سواه ، يقول جامي «وأما الصوفية القائلين بوحدة الوجود ، فلما ظهر عندهم أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود المطلق ، لم يحتاجوا إلى إقامة الدليل على توحيده ونفى الشريك عنه ، فإنه لا يمكن أن يتوهم فيه اثنييتة وتعدد من غير أن يُعتبر فيه تعين وتقيد ، فكل ما يُشاهد أو يُتخيل أو يُتعلق من التعدد فهو الموجود أو الوجود الإضافي لا المطلق» (جامي ، ١٣٢٨ هـ : ٢٠٧) . وهذه كلها معان لا تتعارض في نظري مع الدين ، ولا تمس حرمة الذات الإلهية المترفعة عن دنيا العلائق والمشابهات ، فإن كان الغزالي قد ذكر «أنه موجود قائم بنفسه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ، وأن العالم كله جواهر وأعراض وأجسام ، فإذا لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء ، بل هو الحي القيوم الذي ليس كمثل شيء» (الغزالي ، ١٩٣٤ : ١١٢/١) ، فما فارق الشيخ في توحيده هذا المعنى . إذ جعل من هذا وصفا للذات الإلهية المجردة ، وذهب إلى أن هذه الذات لفاعليتها وقدرتها على التأثير في الأشياء لها وجه آخر كذات متنزلة متجلية في جميع الموجودات ، وليس في هذا تشبيه لها بالحوادث . ولهذا فأن لا أذهب إلى ما ذهب إليه أبو العلا عفيفي من أن الشيخ «أحياناً يحاول أن يوفق ما بين الفكرتين ، فكرة وحدة الوجود وفكرة التوحيد ، إلا أنه في



النهاية يفشل ، فكيف يمكن أن يربط ما بين فكرة الله الذي ليس كمثله شيء ، والله في وحدة الوجود الذي هو في كل مكان ، وفي كل شيء» (Affi, 1964:57) ، إذ أن الفكرتين في رأيي متوافقتان عند الشيخ ابن عربي ، بل هما شيء واحد ، أحدهما تطوير وتعميق للآخرى ، فالله الذي ليس كمثله شيء هو الله وحدة الوجود ذاته وأنتى لشيء أن يكون في كل مكان وزمان ، وأنتى لشيء أن تكون ماهيته جميع الأشياء ، بل كيف يكون له مثيل ، وليس في الوجود سواه ، فكانها عفيفي قد ردّد نقد ابن قيم الجوزية في قوله «ومن كان هذا التوحيد توحيداً انسلخ من دين الله ، ومن جميع رسله وكتبه ، إذ لم يتميز عنده ما أمر الله به عما نهى عنه ، ولم يفرق بين أولياء الله وأعدائه ، وما بين محبوبه ومبغوضه» (ابن قيم الجوزية ، ١٩٥٦ : ٢ / ١٦٠) ، فإن كلاً من القولين يؤدي إلى التمييز بين فكرة الله في نظر الدين الشرعي وفكرة الله في وحدة الوجود بينما لم يميز بينهما الشيخ ابن عربي ، بل اتخذ من وحدة الوجود دليلاً على توحيد الخالق «ووحده دالة على وحدة موجدته وخالقه ، لأن كل واحد من الأشياء إذا كان واحداً بنفسه يكون الكل واحداً في نفسه» (الأمل : ١٩٧٥ : ٧) . فإذا كان الشيخ قد قال بوجود افتقار متبادل ما بين الوجه الباطن للحق والوجه الظاهر فإن الذات المجردة غنية عن الافتقار إلى العالم ، وفي هذا المعنى يذكر الشعراني «فلو زال سرّ هذا الارتباط لبطلت أحكام الألوهية لعدم وجود من متأثر ، فالعالم يطلب الألوهية ، وهي تطلبه ، والذات المقدسة غنية عن هذا كله» (الشعراني ، ص ٣٨) .

ومن هنا نرد على ابن تيمية في قوله «والرب تعالى غني عن كل ما سواه من كل وجه ، وكل ما سواه فقير إليه من كل وجه ، وهذا معنى الصمد الذي يصمد إليه كل شيء ، ولا يسأله شيئاً ، سبحانه وتعالى ، فكيف يكون قوامه بشيء من المخلوقات» (ابن تيمية ، ١٩٥٩ : ٧٣) ، إلا أن الذات الإلهية المجردة هي وحدها المفتقر إليها ، وهو الافتقار الذي منع الشيخ ابن عربي من القول بالاتحاد بذات الخالق وكان هذا سر حيرته وتردده ، يقول :

« فلن قلت اتحدنا فإنه يقوم دليل الافتقار ضده  
فلا أنت من أكنى ولا أنت غيره فقد حرت فيه إن شهدت سواه»  
(ابن عربي ، ١٩٦١ : ٤١)

فالله كذات مجردة خالية من كل نسبة وجودية ، ومن كل علاقة زمانية ، ومنزهة عن الإنيّة والكيفية «أما بعد فإن الحقيقة الإلهية تتعالى أن تشهد بالعين التي ينبغي لها أن تشهد» (ابن عربي ، رسالة الفناء ، ص ٢) ، فما خلق الله الخلق وأعدم الصلة بينه وبينهم ، ولكن كما يقول الشيخ : «فقابل بغيه الغيب وبشهادته الشهادة» . (ابن عربي ، مخطوط رقم ٧٢ ، ص ٢٥) . كما اتصف بصفات الجلال تنزهاً وترفعاً ، وقابلها بصفات الجمال تنزلاً وتفاعلاً ، وهي صفات الاقتراب وصفات الذات المتجلية التي يُعرف من خلالها «فلا يصح أن يجتمع الحق والخلق في وجه أبداً من حيث الذات ، ولكن من حيث أن هذه الذات منعمّة بصفات الألوهية فهذا حكم آخر تستقل العقول بإدراكه» (ابن عربي ، ١٣٢٩ هـ : ٤٣ / ١) . ويقول في الرسائل «قال السالك قلت انعتيه لي لأعرفه ، قالت ليس ببسيط ولا مركب ولا يقصد طريقاً ولا يتنكب ، منزه عن التحيز والانقسام مبرأ من الحلول في الأجسام» (ابن عربي ، رسالة الإسماء ، ص ٦) .

فلا أجد فيها ذكره علي القاري «فوجود الله وحيوته لا يشترك فيهما غيره ، بل وجود هذا الموجود لا يشترك فيه غيره ، فكيف بوجود الخالق ، ألا ترى أنك تقول هذا هو ذاك فالمشار إليه واحد ولكن بوجهين مختلفين» (القاري ، ١٢٩٤ هـ : ٦٤) ، لا أجد فيه نقدا لتعاليم الشيخ في وحدة الوجود بقدر ما أجد فيه شرحا لها ، وهي التي ميزت ووضحت وجود الله الخاص وتجليه الأقدس لذاته والذي لا يشترك فيه غيره ، وهو مقام الفردية حينما تكون المظاهر الخلقية غير مستهلكة فيها ، وهو أيضا ما يسمى بمقام الأحدية الإلهية ، وهي كما يذكر الشيخ «ما لواحد فيها قدم ، لأنه لا يُقال لواحد منها شيء والآخر منها شيء لأنها لا تقبل التبعض» (ابن عربي ، ١٩٤٦ ، فص حكمة عليّة) . وهي مقام الذات المقدسة التي يقول عنها «وقال هيهات لما يطلبونه وبعد الماء يرومونه لا أناله أحد ، ولا تضمن معرفته روح ولا جسد ، وهو العزيز الذي لا يدرك والموجود الذي يملك ولا يُملك» (ابن عربي ، ١٩٥٤ : ٥٦) .

إن الحلاج نفسه وهو الشاطح لم يغفل عن تنزيه الذات ووضعها في مكانها اللائق بها ، يقول أحمد بن فاتك عن الحلاج «من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية أو البشرية تمتزج بالإلهية فقد كفر فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم فلا يشبههم بوجه من الوجوه ولا يشبهونه بشيء من الأشياء وكيف يُتصور الشبه بين القديم والمحدث ، ومن زعم أن الباري في كل مكان أو على مكان أو متصل بمكان فقد أشرك» (ماسينون ، ١٩٣٦ : ٤٧) . وما قال الحلاج أنا الحق إلا عندما طلب مشاهدة الذات فلم يجد كما يروي الياضي «في الدارين مطلوباً سوى محبوبه فقال بلسان سُكر قلبه أنا الحق» (الياضي ، ص ٢٥٤) . فماذا عن الشيخ ابن عربي الذي لا تخلو تجربته من تصور وتقييم عقلي لتلك الوحدة ، أثبت للذات تفردا في إطلاقها الواسع ، وما حرّمها القدرة على التفاعل والدخول في أحشاء الموجودات والظهور بكل المظاهر وهي القادرة الكاملة التي لا يعوق سريانها وانتشار وجودها قيد أو زمان أو مكان ، فهذا هو سر تفرداها ، فالأمر عزيز على غيرها أن يكون باطن كل باطن وحقيقة كل حقيقة ، ولهذا كله راعى الشيخ في وحدته جانبي التنزيه والتشبيه

«فإن قلت بالتنزيه كنت مقيدا	وإن قلت بالتشبيه كنت محددا
وإن قلت بالأمرين كنت مسددا	وكنيت إماما في المعارف سيدا
فإياك والتشبيه إن كنت ثانيا	وإياك والتنزيه إن كنت موحدا
فما أنت هو بل أنت هو	تراه في عين الأمور مسرحا ومقيدا» <sup>(٢١)</sup>

فالذات الإلهية عند ابن عربي لا تتصف بصفات الخلق ، ولكن تعينت وتظاهرت من ذاتها في ذاتها .<sup>(٢١)</sup> وكيف يكون ثمة تشبيه وليس في الوجود سواها «ومن عرف ما قرّنه في الأعداد وإن نفيها عين إثباتها ، عرف أن الحق المنزه هو الخلق المشبه ، وإن كان قد تميز الخلق عن الحق» (ابن عربي ، ١٩٤٦ ، فص ادريسي) ، وما قاله علي القاري بقصد انتقاد الشيخ «فأفراد القدم أنه لا يحكم على الله بمشابهة شيء من الموجودات لا في الذات ولا الصفات ، أن ذاته لا تشبه الذوات ولا صفاته تشبه الصفات ، قال تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير» (القاري ، ١٢٩٤ هـ : ٥١) ، لا يناقض تعاليم وحدة الوجود وما ترمي إليه ، إذ كيف تشبه ذات الله ذوات المخلوقات وهي ذات كل

المخلوقات ، فالجميع مُضمن فيه تضمن الدائرة للنقطة ، فنقول إن الدائرة تشبه النقطة لأنها تحد حدودها ، فالحق كما يورد حيدر الأملي عن الشيخ «الظاهر ويكون واجبا وممكنا وقديما وحديثا ومطلقا ومقيدا وأولا وآخرًا وظاهرا وباطنا» (الأملي : ١٩٦٩ : ٦٦١) . فلم يذهب الشيخ إلى ما ذهب إليه فلاسفة المسلمين من أن الله قديم بالذات لا بالزمان ، بل هو قديم (بالذات القابلة) التي تقبل التشكل بعدة مظاهر دون أن يفقدها هذا ماهيتها ، ودون أن تخضع لمقاييس الزمان والمكان ، بينما العالم هو مجال (قبول) الصور المتعددة <sup>(٢٢)</sup> ، فلا يلزم بهذا المعنى كما ذكر النابلسي في كونه يرى ذاته في صور أن تكون ذاته من حيث هي تحولت عن إطلاقها الكلي إلى صورة من الصور الممكنة ، فالمائلة تنتفي هنا عند الشيخ ، وهو القائل «فاعقد يا أخي على قوله تعالى ليس كمثله شيء ، وحسبك هذا ، وكل وصف يناقض هذه الآية فهو مردود إلى ما يليق بهذه الآية» (ابن عربي ، مخطوط كنه ما لا بد للمريد منه ، ص ١٠١) . كما أن التعيين ما انتفى هنا ، وهو معنى المشابهة ، ولهذا فإني أرى في سخرية ابن تيمية من أحد تلاميذ الشيخ ، وهو العفيف التلمساني في «حدثني من كان معه ومع آخر نظير له ، فمرا على كلب أجرب ميت بالطريق عند دار الطعم فقال له رفيقه : هذا أيضا هو ذات الله فقال له رفيقه وهل ثم شيء خارج عنها نعم الجميع ذاته» (ابن تيمية ، ١٩٦٦ : ١٣٩) أرى فيه قسوة ، وعدم فهم متكامل لوحدة الوجود ، ومكانة الذات الإلهية فيها ، وتجاهلا لما ترمي إليه من معنى يقوم على المستوى الروحي الذوقي لا الحسي المادي ، فالذات هنا كالبحر الذي يحوي لعظمته كل نقطة فيه فلا يتخذ من وجود نقطة صغيرة على الشاطئ مهمل حجة للتقليل من عظمة البحر .

كل من المنزهة والمشبّهة قد حاد عن الصواب بمقتضى نظرية وحدة الوجود في فهم الآيات والمعاني الدالة على التنزيه والتشبيه ، فالله الذي ليس مثله شيء يتميز حسب منطق وحدة الوجود بهذا لاحتوائه على تلك الذات القابلة للتظاهر دون أن تفقد ماهيتها ، فقلب يسع القديم فكيف يحس بالحدث موجودا <sup>(٢٣)</sup> ، ولا ينفي هذا أو يثبت مماثلة أو نقيضها ، فمفهوم الألوهية عند الشيخ يرتفع عن المقياس البشري المحدود الذي استعمل من قبل المنزهة والمشبّهة لتقييم الذات وصلتها بالحدثات <sup>(٢٤)</sup> . يقول «فالحق خلقا بهذا الوجه فاعتبروا ، وليس خلقا بهذا الوجه فادكروا» (ابن عربي ، ١٩٤٦ ، فص إدريسي) «والباري سبحانه منزّه عن التنزيه فكيف عن التشبيه» <sup>(٢٥)</sup> «لتعلم أي منزّه في كماله عن التمثيل والتشبيه والبديل والنظير والمشير ، وعن الحد والقدر ، وعن الجوز والفرد ، وعن المواصل والمفاضلة والمائلة والمشاركة والمجالسة والملازمة والممازجة يا محمد» <sup>(٢٦)</sup> .

### الفصل الرابع

#### الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية

فكرة الإنسان الكامل وإن كانت ترجع في الحقل الصوفي المسلم إلى الحلاج ، إلا أنها تبلورت متخذة طابعها الفلسفي على يد أكثر الصوفية عمقا وهو الشيخ ابن عربي ، الذي جعل من اللاهوت والناسوت الحلاجيين وجهين لطبيعة واحدة <sup>(٢٧)</sup> . ولكل إنسان كما يعتقد الشيخ ناحيتان ، ناحية العبودية وناحية الربوبية ، فهو عبد إذ أنه المحل الذي يتم فيه المظهر الإلهي ، وهو رب من حيث أنه هوية الحق واحد تيناته «وأنت السالك وفيك وإليك تسلك ، فأنت غاية مطلبك ، وفناؤك وذهابك

في مذهبك ، فبعد السحق والمحق والتحقيق بالحق والتميز في مقعد الصدق لا تعانين سواك» (٢٨) . فجهتا الربوبية والعبودية وجهان لحقيقة واحدة ، إذ أن كل ثنوية في مذهبه القائل بالوحدة هي ثنوية بالاعتبار ، فالحق هو الظاهر ، والخلق مستور فيه ، فهو عبد في مقام الفرق أو الفرقان ، أي الحال الذي يقع فيه التميز أو التمييز بين الحق والخلق ، ورب في مقام الجمع أو القرآن ، حيث لا يكون هناك تمييز بين الرب والعبد ، إذ محدثنا الشيخ عن نسبتين للعبد «نسبة يدخل بها إلى الحضرة الإلهية ونسبة يدخل بها إلى الحضرة الكيانية ، فيقال رب من حيث أنه خليفة ، ومن حيث الصورة ، ومن حيث أحسن تقويم ، فكأنه برزخ بين العالم والحق ، وجامع لخلق وحق» (ابن عربي ، إنشاء الدوائر ، ١٣٣٩ هـ : ٢٢) . وجعل الشيخ من آدم رمزاً للإنسان الكامل ، وهو خليفة الله في أرضه ، وأجلى مظهر من مظاهره ، والنموذج الأصغر للكون «أما هذا الإنسان لما كان مجموع العالم ففطرته جامعة لفطرة العالم» (ابن عربي ، ١٣٢٩ هـ : ٦٩/٢) ، وكيف لا يكون هو العالم المختصر والتجلي الأسامي في الوجود لا يكون إلا به ، فالتجلي الأول يكون في الإنسان ، وهو التجلي الذي تجد باقي الموجودات حقائقها به في الله «إذ البذر متضمن الشجرة» (ابن عربي ، مخطوط رقم ٧٢ ، ص ٢٥) . ولا يعني هذا أن هناك خلافاً بين تعيينات الحق المختلفة ، ولكن النفوس كما يذكر «ليست متساوية في أصل النشء ، فإنها بحسب تركيب البدن وقبوله للفتح الإلهي من الروح الأقدس» (ابن عربي ، مخطوط الخلوة ، ص ٨٠) . وهو لا هوت من حيث أنه «القلم من حيث التدوين والتسطير ، وهو الروح من حيث التصرف» (ابن عربي ، ١٣٣٩ هـ ، ٥٢) . فهو إنسان أكثر ذاتية من إنسان الحلاج الذي تتبع ذاتيته الحلول الإلهي في ناسوته ، أما الشيخ فقد جعله عين الهوية ، وماهية الذات المختصرة ، والكون الثاني لها بعد العناء ، أو الأحدية وعبر عن نفسه سبحانه في الكون الأول الذي هو المثل المشبه بـ «كنت كنزاً مخفياً ، فإن انصفت فهمت أن الإنسان هو الكون بأسره ، من حيث هو ثمرته ، وهو سره من حيث انفراده عنه ، لأنه مرآة تحكي تجلي الحق بالعالم بظهور أسمائه وصفاته» (ابن عربي ، مخطوط رقم ٧٢ ، ص ٢٥) .

ولقد انتقل الشيخ من مفهوم الإنسان الكامل إلى مفهوم آخر متولد عنه ، أو هو تجسيد إسلامي له أكثر معنوية غير متقيد بزمان أو مكان معينين ، ألا وهو مفهوم الحقيقة المحمدية ، تلك التي تسبق في وجودها عالمي الغيب والشهادة .

ونجد لدى الحلاج الاتجاه الخطير للقول بالحقيقة المحمدية في قوله بوجود صورتين مختلفتين للنبي ، صورته نوراً قديماً كان قبل أن تكون الأكوان ، وصورته نبياً مرسلًا وكائناً حادثاً «ليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم (محمد) ، همته سبقت الهمم ، ووجوده سبق العدم ، واسمه سبق القلم ، لأنه كان قبل الأمم» (ماسينون ، ١٩٣١ : ١٨) .

ومن كلام الشيخ عبد القادر الجيلاني في الحلاج أنه قال «لأنه نيابة عن جميع العارفين حسب الواحد أفراد الواحد ، قل يا محمد أنت سلطان الحقيقة ، أنت إنسان عين الوجود ، على عتبة باب معرفتك تخضع أعناق العارفين ، في همى جلالتك توضع جباه الخلائق أجمعين» (اليافعي ، ١٣٣٧ هـ : ٢٥٤) . ونجد نفس هذه الفكرة أيضاً عند ابن الفارض وعبد الكريم الجيلاني (٢٩) . من هذا يتبين

لنا مدى الارتباط بين المفهومين (الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية) ، وكيف يندرجان تحت مفهوم واحد ، فمحمد أو الإنسان الكامل هو المفهوم الحسي للإنسان الكامل ، بينما الحقيقة المحمدية هي النموذج المعنوي لهذا الإنسان الكامل «ولما كان هذا النشأ المحمدي بهذه المنزلة العلية ، وكان الأصل الجامع لجميع البرية ، وصح له المجد الذي لا ينبغي لغيره ، واقامه الحق تعالى وصوره وخبره عدلا وفضلا ونقلا وجمعا وفضلا ، وأراد الحق أن يتم مكرمه حسا كما اتهمها نفسا ، فأنشأ لها في عالم الحس صورة مجسمة» (ابن عربي ، ١٩٥٤ : ٤٩) . والحقيقة المحمدية هي الذات الإلهية نفسها في تنزلها الأول ، وعنها صدرت باقي التنزلات «فوجد الحقيقة المحمدية على صورة قلمه ، فسلخها في ليل عينه ، فكانت نهارا ، وفجرها عيونا وأنهارا ، ثم سلخ العالم منها» (ابن عربي ، ١٩٥٤ : ٣٦/٣٧) ، فهي أول تجلٍ للحق بعد مرتبة التنزيه المطلق ، ولا تختلف عنه إلا في الوجود المطلق الذي هو وجود الذات ، ووجد الشيخ في الحديث القدسي «كنت نبيا وآدم بين الطين والماء» زادا له فيما ذهب إليه من قول في معنى هذه الحقيقة التي اعتبرها شيئا واحدا منذ القدم وذا صبغة كلية جامعة ، وهي في المقام الأول وسيط معنوي ما بين السماء والأرض ، وتتصل بمفهوم آخر عند الشيخ ، ألا وهو مفهوم الكلمة أو اللوغس ، الذي لا نكر وجود ملامح مشتركة بينه وبين اللوغس المسيحي ، يقول ماسينيون «علينا أن نعترف بأن ضربا من وحدة الوجود العقلية الإسلامية قد انتهت في عهد متأخر إلى تكوين تصور (للإنسان) على أنه إنسان عين الوجود ، فأحل محل الكلمة المتجسدة عند النصارى صورة نموذجية هي الأثر المعقول الذي تركه الخالق في المخلوق مع وضع نوع من الافتراق المجرد بين كليهما وعلى حساب العلو الإلهي ، وهذه العين هي النبي محمد ، هذا النور الأزلي الذي يقال إن الله تعالى قال له كن ، فلولاك ما خلقت السموات» (بدوي ، ١٩٥٠ : ٨٧) . وإن كنت أرى أن مفهوم العقل الأول في الأفق الصوفي الإسلامي مهمته أوسع من تلك التي للوغس في الأفق النصراني من الناحية الفلسفية ، فالعقل الأول كما يحدثننا جامي «في مذهب الحكماء موجود عيني لا موجود في رتبته ، وهو العقل الأول ، وعلى مذهب الصوفية نسبة عقلية اعتبارية سابقة على سائر الاعتبارات» (جامي ، ١٣٢٨ : ٢٣٤) . الجديد الذي يميز مهمة اللوغس المحمدي عند الشيخ عن اللوغس النصراني أن ابن عربي قد تجاوز مثل السهروردي القيد الأفلوطيني (الذي منه استمد اللوغس المسيحي معناه الفلسفي) ، فالروح المحمدي ليس أول صادر عن الحق وحسب ، بل منها تفيض باقي الموجودات ، إذ تجدد حقائقها بها ، فهي صورة الاسم الجامع الإلهي ، ومنه الفيض والاستمداد على جميع الأسماء ، وهذا هو سر أولوئته ، أما سر آخريته فمن حيث انتهاء الأحكام والآثار إليه ، واجتماعها ظاهرا وباطنا فيه . فالحقيقة المحمدية هنا مهمتها أكبر من مهمة العقل الأول ، إذ أنها تتضمن حقائق الأشياء وتحوي في باطنها ماهية العالم ، يقول القونوي «وذلك الواحد الصادر عندنا هو الوجود العام المفاض على أعيان الممكنات يعني الأعيان الثابتة لها . وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذي هو أول موجود عند الحكيم المسمى بالعقل أيضا ، وبين سائر الموجودات ، ليس ذلك الصادر هو العقل الأول كما يذكر أهل النظر من الفلاسفة» (جامي ، ١٣٢٨ : ٢٣٤) .

فالحقيقة المحمدية تخالف كلا المفهومين ، الأفلوطيني في العقل الأول ، والمسيحي في اللوغس أو الكلمة ، إذ أنها ليست واسطة بين الله والعالم كالعقل الأول الأفلوطيني ، بل صورة جامعة للماهيتين ، وليست هي اقنوما ثانيا بجانب اقنوم الأب كما في المسيحية ، ولكن عنصرا حاويا للأقنومين ، وسرتميزها

فالحقيقة المحمدية تحالف كلا المفهومين ، الأفلوطيني في العقل الأول ، والمسيحي في اللوغس أو الكلمة ، إذ أنها ليست واسطة بين الله والعالم كالعقل الأول الأفلوطيني ، بل صورة جامعة للماهيتين ، وليست هي اقنوما ثانيا بجانب اقنوم الأب كما في المسيحية ، ولكن عنصرا حاويا للأقنومين ، وسرتميزها هذا في نظري يأتي من ارتباطها بوحدة الوجود بخلاف العقل الأول الأفلوطيني واللوغس المسيحي اللذين لا تتضح صلاتهما بهذا المفهوم<sup>(٣١)</sup> . فإذا كانت الفلسفة اليهودية القديمة قد قالت بأن الله خلق آدم على صورته فإن الحقيقة المحمدية موجودة قبل وجود آدم ، وإذا كان عيسى في المسيحية هو ابن الله أو كلمته فإن محمداً كما يقول الشيخ «نسخة من الحق بالاعلام ، وكان آدم نسخة منه على التمام ، وكنا نسخة منهما عليهما السلام» (ابن عربي ، ١٩٥٤ : ٣٨) . ويقول الشيخ أيضا «اعلم أيذك الله أن أصل أرواحنا هي روح محمد فهو أول الأبناء روحا» (ابن عربي ، ١٣٢٩ هـ : ٥٠/٣) . وهو هنا الروح الإلهي نفسه ، ولهذا نجد كما يذكر عفيفي «أنه شديد الإنكار لكل فكرة تقول بالزج أو الحلول أو ما شابهها بما تقوم عليه الفلسفة المسيحية ، ولأنه يعتقد أن الحقيقة المحمدية هي الحق نفسه في تجلٍ خاص وليست الاقنوم الثاني من الأقانيم» (عفيفي ، ١٩٣٤ : ٥٣) ، وبينما تجعل المسيحية من عيسى اقنوماً ثانياً في فلسفتها الحلولية نجد الشيخ يضع الروح المحمدي في الدرجة الأولى إذ أنه كما يذكر «مصباح مشكاة الوجود فشبه الكون بالمشكاة وسيدنا محمد (ص) بالزجاجة والنور الذي هو تجليه بالمصباح بإشراق نور باطنه على ظاهره كإشراق المصباح في الزجاجة ، فصارت نور المصباح نارا والزجاجة نورا» (ابن عربي ، ١٩٦٧ : ٢٢) . وإذا كان ماسينيون قد أوجد العلاقة بين الاقنوم الثاني الذي هو عيسى وبين الله الاقنوم الأول عن طريق التحطيم المادي للصليب (بدوي ، ١٩٥٠ : ٨٥) وما يشعرونا بأن الأقانيم الثلاثة الممثلة فيها الفلسفة الحلولية المسيحية قد عاقت تلك الصلة المباشرة بين الاقنوم الأول والثاني ، نجد الشيخ في مفهومه عن وحدة الوجود نسب الرسول لله تعالى - كما يقول - بغير واسطة لعدم هذه الرابطة» (ابن عربي ، ١٩٦١ : باب ٥٣/٣) .

ولهذا فإنني أجد فيما ذهب إليه الأستاذ زكي مبارك في قوله «والواقع أن الحقيقة المحمدية أسطورة من الأساطير ، وهي في رأينا مسروقة من النظرية النصرانية» (مبارك ، ١٩٣٨ : ٢٨١) . أجد فيه عدم لمس لتلك الفروق الجوهرية ما بين المفهومين ، هذا وإن كانت الآثار النصرانية عليها أمراً لا ننكره<sup>(٣٢)</sup> ، إلا أن الشيخ في نظري ونتيجة لتلك الفروق التي تميز مفهومه في الحقيقة المحمدية عن مفهوم اللوغس المسيحي ، قد شكل إضافات جذرية خالف فيها الكثير والأساسي في مفهوم الكلمة المسيحي ، صحيح أن مفهوم الكلمة والحقيقة المحمدية وكما يذكر عفيفي «فيه مسحة من الفلسفة المسيحية ، التي وصلته على النحو الذي صاغه المفكرون المسيحيون منصبة إلى حد كبير بأفكار إسلامية أدخلها عليها بعض فلاسفة الإسلام ومتصوفيه أمثال الحلاج» (عفيفي ، ١٩٦٣ : ٩٤) ، إلا أن ما أضافه الشيخ ، وما أشرنا إليه من قبل قد أخرجه من إطاره الحلولي المسيحي إلى ضرب آخر من ضروب الاتحاد يتميز عن ذلك الحلول المسيحي .

#### الفصل الخامس

#### وحدة الوجود والمعرفة الصوفية

طبعت وحدة الوجود آثارها في تصور ابن عربي للمعرفة الصوفية<sup>(٣٣)</sup> ، التي تهدف أول ما

تهدف إليه معرفة الحق ، فجعلت أقصى درجاتها وقوام تمامها في التحقق بالوحدة الذاتية مع الحق حين يكون العارف الحق هو المتحقق من كنه هذا الارتباط الجوهرية ما بين الحق والموجودات ، فيدرك أحدهما متى ما تم له إدراك الآخر ، فيصبح العارف والمعروف شيئاً واحداً طالما أن الموجد والموجود واحداً ولا ظهور لأحدهما على الآخر طالما أنهما شيء واحد . فالمعرفة بالله كما يذكر «معراً من الأسماء الإلهية لا يعول عليها»<sup>(٣٣)</sup> ، فيجد أن ذات الله يسري في ذاته ، وفي كل ذات . وهو المطلب الأول وأول مراتب العلم ، كما يقول لسان الدين الخطيب «هو عين الذات المعبر عنه بحقيقة الحقائق الكلية ، وسريانه في كل اعتبار ، ففي الإلهية إلهي وفي الكونية كوني والكل مظاهره» (الخطيب ، ١٩٦٨ : ٥٨٤) . ولهذا كانت المعرفة في مذهب ابن عربي هي الهدف من الخلق ، فما جاء هذا الخلق بصورة المتعددة إلا لمعرفة الخالق لنفسه ومعرفتنا له «لذلك الحق أوجدني فاعلمه فأوجده» (ابن عربي ، ١٩٤٦ ، فص مهمي) ، فيُعرف الحق على أنه ذات كل ، حاوٍ لعوامل إدراكه ، فما عُرف الحق بخارج الخلق فهي معرفة للحق عن طريق الحق ، تتم به وعن طريقه لا عن طريق آخر «بالحق نجد الحق فلا تطلبه بك فإنك ما تجد سواك» (ابن عربي ، رسالة التراجم ، ص ٤٥) . ويقدر ما يكون تحقق العارف بوحدة الذاتية مع الحق تكون جنته ذات النعيم العقلي الراجع إلى تلك المعرفة ، يقول لسان الدين الخطيب «ومحصول السعادة عندهم (يقصد القائلين بوحدة الوجود وابن عربي منهم) أن ينكشف الغطاء وتظهر للعارف آنية الحق (وأنه عين كل شيء) ويعقل آنية ذاته وما هي عليه ومن عرف نفسه عرف ربه فبلغ أقصى الكمال والبقاء واللذة والابتهاج الذي ليس في باب ما يُخبر عنه» (الخطيب ، ١٩٦٨ : ٦١١) . فهنا يتجاوز ابن عربي الكثير من المواقف التي تؤكد إلغاء تلك الذات وهي في طريقها إلى المعرفة ، نأخذ لهذا مثلاً من موقف إخوان الصفا ، الذي يعتقدون أن السبيل إلى المعرفة هو في التخلص من الصورة الإنسانية «فهكذا ينبغي أن لا ترتقي في درجة العلوم والمعارف إلا وتخلع عن نفسك أخلاقاً وعادات وآراء ومذاهب وأعمالاً ، مما كنت معتاداً عليها منذ الصبا من غير بصيرة ولا رؤية حتى يمكنك أن تفارق الصورة الإنسانية وتلبس الصورة الملكية ، ويمكنك الصعود إلى ملكوت السموات» (إخوان الصفا ، ١٩٢٨ : ٤ / ٣٦١) بينما التثبت بتلك الصورة الإنسانية هو الدرج الأول عند ابن عربي للوصول إلى المعرفة ، إذ جعل منها حاوية لجميع الصور ، وهي في المقام الأول معرفة تقوم على الذوق والكشف ، نهج فيها الشيخ نهج عامة الصوفية في القول بعجز العقل عن الوصول إلى المعرفة الأكمل ، يقول بالنبشيا «والأساس الأول الذي بنى عليه ابن عربي مذهبه هو نفس الأساس الذي بُنيت عليه مذاهب أهل النظر من المتصوفين وهو الشك ، أي ، إنكار قدرة العقل الإنساني على الوصول إلى الحق المطلق ، والنفوذ إلى علوم الربوبية ، ويني الشيخ تشككه هذا على عجز الإنسان عن إدراك ذات الله من ناحية ، وذلك بحكم طبيعته الإنسانية - لأن الله هو المطلق ، والمخلوق هو المحدود ، وبينه من ناحية أخرى على عجز الملكات والقوى الإنسانية عن بلوغ المعرفة اليقينية» (بالنبشيا ، ١٩٥٥ : ٣٨٢) . فالعقل محكوم عليه بحدود ، لأنه ذو منهج تحليلي يحلل الكل إلى أجزاء ، وهذا ما لا يتفق وجوهر الوحدة الوجودية ، وهو - أي العقل - بطبيعة تكوينه لا يمكنه تصور موجود بلا حيز ولا جهة ، كما أنه يستمد معطياته من العالم الخارجي المتعدد ، فلا يدرك إلا الجزئيات ، فهذه الوحدة ليست من أحواله ولا من مقولاته ، وليست خاضعة لمنهجه . وإن كانت قد وُجدت للعقل مزايا فهي ليست الغاية المنشودة هنا ، وما هي كما يحدثنا بالنبشيا - إلا رمز على الفضائل اللاهوتية والأخلاقية ، فأما الوصول إلى مدارج الجنة العليا التي هي رمز الفضائل اللاهوتية فلا يدركه بغير إشراق» (بالنبشيا ، ١٩٥٥ :

٥٦٤. وهو الأمر الذي لا اعتقد أن سعد الدين التفتازاني قد وضعه في الاعتبار في قوله «فالوحدة المطلقة اسم لما ذكرنا عند أهل المعرفة لا كما يزعم الكفرة من أنها عبارة عن اعتقاد أن وجود الكائنات حتى وجود الخبائث والقاذورات هو الله تعالى ، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً» (التفتازاني ، ١٢٩٤ هـ : ٣) . فإدراكنا لهذه الوحدة لا يتم على المستوى الحسي القائم على الحواس المدركة لكل ما هو مادي بل على المستوى الروحي الذي يترفع عن مستوى الإدراك العقلي والمادي ، يقول :

«ليس الإله الذي بالكشف تدركه      هو الإله الذي بالفكر تدريه  
لكون فكرك لا تعدوه رتبته      وقد يكون ولكن فيه باقيه  
جل الإله فلا عقل يحيط به      وليس شكل من الأكوان يحويه»  
(ابن عربي ، ١٣٢٩ هـ : ١٥٦/٤)

فمن طريق المعرفة الذوقية وحدها يدرك صاحب الكشف سريان الحق في الجود الباطن العميق المتأهب للكشف عن نفسه ، والذي يملك لغته الخاصة التي تختلف عن لغة العقل الضيقة المحدودة ، فيشكل بهذا وعياً سامياً لهذه الوحدة ، وهو الذي يطلق عليه المتصوفة اسم (العلم اللدني) وعلم الأسرار وعلم النشأة الآخروية ، وهي معرفة فطرية ترجع إلى ذلك الفيض الإلهي ، والتي من خلالها كما يحدثنا عفيفي «يحصل الصوفي على المعرفة التامة لطبيعة الواقع» (Afifi, 1664: 153) ، وهي تعتمد على تحرر النفس من علائق البدن أو على حد تعبير غلاب «نجد أنه لكي يتحقق ثمرة هذا الإرث يجب على الصوفي أن يتوجه بالتقوى لأن المعرفة التنسكية تنبثق من النفس بعد التحرر من ربة الشهوات ، والتخلص من عبودية الرغبات ، والتعلق بالملا الأعلى والشوق إلى الاندماج في النور الأقدس الذي هو على أثر ذلك كفيل بكشف ما وراء الحجب السميكة» (غلاب ، ١٩٦٩ : ١٩٩) ، وهي أعلى درجات المعرفة ، وهي التي يرمز إليها ابن عربي (بعلم سليمان) وهو علم خاص وهبه الله لمن خصه من عباده بتظهر فيهم الله تعالى في صورهم ، وذلك عن التحقق بالوحدة الذاتية معه ، وحينما يصدر الحكم من الحق بالصورة السلبيانية «وأما علمه فقوله تعالى ففهمناها سليمان ، وعلم سليمان علم الله في المسألة إذ كان الحاكم بلا واسطة فكان سليمان ترجمان حق في مقعد صدق» (ابن عربي ، ١٩٤٦ ، فص رحامي) .

ويربط معنى الاجتهاد الذي يقوم على القياس العقلي بمذهبه العام ، فيضع بين أيدينا صورة جديدة له حين لا يُعتبر المجتهد في نظره هو المتفقه في الدين ، بل يربطه بمفهوم من مفاهيم وحدة الوجود ، وهو مفهوم الإنسان الكامل أو الإمام ، الذي يأخذ علمه من المنبع الأول والذي يعد نفسه لذلك بتصفيتها وتنقيتها وإعدادها لأن تكون مجلى أوضح لذات الحق ، وهذا قمة ما يصبو إليه الصوفية - يقول السيوطي «التصوف عبارة عن تجريد القلب لله واستحقار ما سوى الله - كما يقول أيضا - حقيقة الفقر تجرد القلب من العلائق واشتغال القلب بالله عز وجل» (السيوطي ، ١٩٥٦ : ٦٩ ، ١١١) ، وهو الأمر الذي ينشده ابن عربي في قوله «فإذا عمد الإنسان إلى مرآة قلبه وجلاها بأنواع الرياضات والمجاهدات ، حتى زال عنها كل حجاب ، واجتمع نورها مع النور الذي ينسبط على عالم الغيب ، وهو النور الذي يتراءى من أهل الملكوت ، وهو بمنزلة الشمس من المحسوس» (ابن عربي ،



التدبيرات ، ١٣٣٩ هـ : ١٧١) ، والمقصود بالقلب هنا قلب العارف لأنه بمثابة المرآة التي ينعكس عليها وجوده الذي هو صورة من وجود الحق - وفي القلب يعين لنا ابن عربي أداة من خلالها يتوصل القلب إلى ذلك الكشف النوراني المطلوب ، ألا وهي المهمة ، وهي عبارة عن توجه القلب وقصده بجميع قواه الروحانية ، وهي كما يقول السيوطي «السلوك إلى المحبوب بكل الطاقة» (السيوطي ، ١٩٥٦ : ٧٠) إلى فعل أمر من الأمور أو كشف حقيقة من الحقائق ، وحيث يقول عفيفي «العرفان يُخلق بنوع من القوة الغامضة ، والتي يطلق عليها اسم المهمة ، والتي من خلالها يتسنى له إحداث تغييرات في العالم الخارجي» (Affi, 1964: 133) . فالقلب عن طريق هذه القوة يدرك هذه الحقيقة الوجودية الكل ، وهي مرتبطة عند ابن عربي بكل فكرة خلافة تعكس نوعاً من الكشف ، وهي ما يطلق عليه المتكلمون اسم (الإخلاص) والصوفية (الحضور) ويسميها ابن عربي (العناية الإلهية) وغايتها الترفع عن التكررات الكونية المختلفة للوصول إلى ما عجز العقل عن إدراكه .

### الفصل السادس

#### وحدة الوجود والفناء الصوفي

الاتحاد هو القضية الأساسية للتصوف عن طريق فناء ذات الصوفي في ذات الخالق ، أوفائه عن الصفات البشرية ، والتلبس بصفات الخالق ، والبقاء بها ، والتجرد من كل العلائق البشرية والتضحية بتلك الأنا العزيزة الغالية للوصول إلى ذات أكثر قوة من نظر إلى سلطانها - كما يقول ذوالنون المصري - «ذهب سلطان نفسه» (السلمي ، ١٢٩٣ هـ : ٢٠) ، الأمر الذي أضفى على التصوف ذلك المعنى الامتثالي السلمي . بينما نجد التجربة الصوفية عند الشيخ ابن عربي قد جعلت من الإنسان هدفها وغاية لمنهجها فأتى مفهوم الفناء في وحدة الوجود مغايراً لمفهوم الفناء الصوفي العام عند كثير من المتصوفة ، إذ لم يجعل منه محلاً لذات أو صفات العارف ، بل رمزا لمحو الصور الحادثة لبقاء الجميع في ذات واحدة ليست بالغريبة عنهم ، بل هي هم إذ هم عنها . فالفناء عند جمهرة الصوفية حالة من الذهول ، وغياب الوعي ، بينما في وحدة الوجود تكون قوى المتصوف النفسية متجمعة في ذات أكبر لكنها غير مغالفة للذات الأصلية التي هي هنا الذات المتعددة . وقد كان أكابر الصوفية كالبسطامي والشلي والنوري تتناهب حالة من الذهول والغيب يعترفون بها عند عودتهم إلى الحالة الطبيعية ، فلا شك أن التصوف الإسلامي قد كان إلى حد كبير واقعا تحت تأثير المذاهب الهندية في مفاهيمها عن النرفانا ، وهي كما يذكر نيكلسون «تعني فقط ذوبان الفردية» (Nicholson, 1963: 149) ، بينما معنى الفناء عند ابن عربي لا يلغي إدراك الموجود لوجوده رغم فائه . فليس من ضرورة الفناء - كما يحدثنا السهروردي - أن يغيب عن إحساسه وقد يتفق عين الإحساس لبعض الأشخاص وليس ذلك من ضرورة الفناء (اليافعي ، نشر المحاسن ، ص ٢٠٨) .

وغاية ما ذهب إليه جمهرة الصوفية في الفناء أنه نوع من الغيبة يصحبها كشف وشهود غاية الفناء عن شهود الكثرة وليس نفي وجودها ، وتصح هنا قول ابن تيمية «ولكن هذه الحال (حال الغيبة) تعترى كثيراً من السالكين ، يغيب أحدهم عن شهود نفسه وغيره من المخلوقات ، وقد يسمون هذا فناء اصطلاحاً ، وهذا فناء عن شهود تلك المخلوقات لأنها في نفسها فُتيت» (ابن تيمية ، ١٩٦٦ :

١/١٤٥) . بينما الشيخ ابن عربي - كما يذكر آسين بلاسيوس - يرى «أن الفناء هو الدرجة الأخيرة في المعراج العقلي للنفس التي ترتفع باستبعاد كل ما سوى الله» (بلاسيوس ، ١٩٦٥ : ٢٥٧) . فإذا كان أهل الحجاب - على حد قول ابن عجيبة - من أهل الدليل والبرهان إنما يشهدون الكون ولا يشهدون المكون ، وأهل السير من المريدين يشهدون الكون ثم المكون ، فيمتحن الكون في نظرهم ، وأهل الفناء يشهدون الحق قبل وجود الخلق بمعنى أنهم لا يرون الخلق أصلاً (ابن عجيبة ، ص ٤٠) ، فإن الفاني في نظر الشيخ يشهد الكون والمكون معاً إذ الكون هو المكون في صور متعددة ، وما المكون إلا الكون في ذات متوحدة . وبهذا المنطق يفلسف الشيخ ابن عربي المقامات الصوفية الموصلة إلى الكشف والشهود ويضفي عليها ثوب وحدة الوجود ، حيث تكون المقامات عنده إعداماً لكل حاضر عدا الله ، وهو كما يذكر الشيخ «كل شيء هالك إلا وجهه . . . وإليه يرجع الأمر كله» (ابن عربي ، ١٩٤٦ ، فص قدوسي) . فإذا أخذنا مقام التوبة مثلاً ، وهي كما يقول السهروردي «أصل كل مقام وقوام كل مقام ومفتاح كل حال» (السهروردي ، ١٩٣٤ : ٤/٣٠٠) ، نجد أنها عند الشيخ قد اكتسبت معنى أكثر عمقا وشمولية من تلك المعاني المحدودة الضيقة التي اعتنقها بعض الصوفية . فهي عند الجنيد «نسيان ذنبك» (الكلاباذي ، ١٩٦٠ : ٩٣) ، وعند النوري «أن تتوب عن ذكر كل ما سوى الله» (الكلاباذي ، ١٩٦٠ : ٩٣) ، بينما هي عند الشيخ توبة عن كل ما سوى الله وعدم تمثل ماهية غير ماهيته ، ووجود غير وجوده ، وهي تلك الصيغة التي أكسبتها إياها وحدة الوجود حينها يكون الثائب والمتاب عليه واحداً ، وهو ما عبر عنه النابلسي تلميذ ابن عربي شعرا

« هو لا هو التواب بل هو أنت لا أنت المتاب عليه يا مصباح  
(النابلسي ، الفتح الرباني ، ص ٩٦) .

وكذلك مقام التوكل نجده عند ذي النون «ترك تدبير النفس والانخلاع من الحول والقوة» (القشيري ، ١٩٦٦ : ٣٧٥) وعند التستري «قلب عاش مع الله بلا علاقة» (القشيري ، ١٩٦٦ : ٣٧٢) ، وعند السقطي «الانخلاع من الحول والقوة» (الكلاباذي ، ١٩٦٠ : ١٠٠) ، وعند الجنيد «أن يكون الله تعالى كما لم يكن فيكون الله كما لم يزل» (الكلاباذي ، ١٩٦٠ : ٩٣) ، ويجيء الشيخ فينزع عن التوكل معناه المعهود ليضفي عليه معنى باطنياً آخر هو نتاج القول بوحدة الوجود ، ليغدو التوكل عنده الدخول في ماهية الذات الواحدة ، وألا يكون وجوداً لتوكل ومُتوكل عليه ، «كيف التوكل والأعيان ليست سوى عين الموكل لا عين ولا أثر» (ابن عربي ، ١٣٢٩ هـ : ٢/٢٠١) . وكذلك نجد عنده مقام الإحسان وهو «التحقق بالعبودية على مشاهدة حضرة الربوبية ، كما يضع لنا مقاماً آخر يسميه (عين القرب) وهو المقام الذي يصل إليه السالك ويتحقق فيه من وحدته الذاتية مع الحق ، وهي للغاية التي يتجه إليها الصوفية القائلون بوحدة الوجود «فلما ساقهم إلى ذلك الموطن حصلوا في عين القرب فزال البعد» (ابن عربي ، ١٩٤٦ : فص احدى) .

كما ارتبطت وحدة الوجود عند ابن عربي بكل رياضاته الصوفية ، وكانت خلواته وما فيها من جوع وصمت وسهر وذكر متواصل تفكراً في وحدة الوجود وهذا ما يذكره الذهبي الكبير مع ما فيه من الهجوم على ابن عربي «وما عندي أن محي الدين (ابن عربي) تعمّد كذباً ، ولكن أثرت فيه تلك

الخلوات والجوع فسادا وخيالا ، وطرف جنون ، وصنف التصانيف في تصوف الفلاسفة وأهل الوحدة فقال أشياء منكورة عدها طائفة من العلماء خروجًا وزندقة» (الذهبي ، ١٩٦٣ : ٣٠٨/٣) .

ولكن في رأيي أن ابن عربي لم يكن من المستغرقين إلى الحد الذي ينسبه عقلانيته ، ولهذا نرى أن ابن عربي قد جعل من الملامية<sup>(٣٤)</sup> رمزا للصوفي الحق ، كما اعتبر مقاماتهم أعلى وأرقى المقامات ذلك أنهم لم يغيّبوا عن النفس والعالم ، صحيح أن هذا نفسه هو السبب - كما يذكر عفيفي - الذي سد عليهم باب القول بوحدة الوجود<sup>(٣٥)</sup> ، إلا أنهم لهذا السبب نفسه قد أعطوا لابن عربي مثالا واضحا لما يرمى إليه مفهوم الفناء ، وجاء ابن عربي ليوفق ما بينه وما بين وحدة الوجود ، وما ذهب إلى ما ذهب إليه الحلّاج الذي نطق (أنا الحق) إلا لأن مراده كان الفناء عن تلك النفس والزوال في ذات الحق بعد أن تزول منه الأنا «أسألك بحرمة الترب المقبولة والمراتب المسئولة أن لا تردني إلي بعد ما اختطفتني مني ولا تربي نفسي بعد ما حجبته عني» ، (ماسينون ، ١٩٣٦ : ٢٧) فإن كان الحلّاج من شدة سُكره وغياب وعيه قد نطق أنا الحق لهذا المراد فقد خرج بذلك عن وجوده إلى وجود غيره ، بينما لم يخرج الفاني عند ابن عربي عن وجوده إلا ليجده مرة ثانية في مفهوم وذات واحدة ، وهي الصيغة التي أفسحت المجال لفاعلية النفس الإنسانية بعد أن كانت مكبلة بقيود فنائها وانعدام ذاتيتها ، يرى الفاني نفسه مجلى من مجالي تلك الذات وهنا يكون معنى بقاءه «لأن بقاءه يشعره بنوع من الفاعلية لا عهد له به إذ يرى نفسه وكأنه منفذ للإرادة الإلهية ، ووصل إلى الفناء الذي هو عين البقاء لأن يفنى عن نفسه وعن الخلق ويبقى بالله وحده»<sup>(٣٦)</sup> . وإن انطلق الروح في فنائها عند ابن عربي يمثل انطلاق تلك النفس من عدمها إلى وجودها الحقيقي المتسم بالوحدة ، ولهذا نجد أن ابن عربي قد تشكك في حالات الصوفية للوصول بالتجربة الصوفية إلى غايتها بعد أن ألغوا من حسابهم تلك الذات الإنسانية ، فاعتنق مذهب وحدة الوجود ، ذا المضمون الثابت ، الذي أكسب مفهوم الفناء ذلك الطابع المميز ، فالفناء إذا كان عند الصوفية - كما يذكر نيكلسون - «هو عدم إدراك الصوفي حتى بفنائ» (Nicholson, 1963:60) ، إذ أن الصوفي بهذا المعنى العام للفناء يصبح محوا في مشاهدة الذات<sup>(٣٧)</sup> ، فإن الفناء عند الشيخ يبلغ غايته في إدراك الفاني ، وتحقيقه من الوحدة الذاتية مع الحق ، فلا يكون محوا أو خيالا أو وهما لا وجود له ، بل يصبح هو نفسه الحقيقة الوحيدة ، أو يصبح عين الذات ، فهو فناء لا يسلب الأشياء ماهيتها ، بل يؤكد من قدر هذه الماهية ، إذ يجعلها عين ماهية الحق ، وبهذا المنطق نرد على قول الفتازاني «وإما الملاحدة خذلهم الله ، فقد نقلوا هذه الألفاظ إلى معان هي ضلالة وزندقة ، فأرادوا بالفناء نفى حقائق الأشياء ، وجعلوها خيالا وسرابا» (الفتازاني ، ١٢٩٤ هـ : ٣٢ ، ٣٣) ، فما جعلت خيالا وسرابا «فمنه ظهر ، وإليه يرجع الأمر كله ، فهو هولا غير» (ابن عربي ، ١٩٤٦ ، فص المتصف به عندهم عين الخالق» (القارى ، فرعيون ، ص ١٥٦) . إلا أن المتصف هنا «بصفات الذم خارجة عن الذات . وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك ، فالعالم متوهم ، ما له وجود حقيقي - وهنا معنى الخيال أي خيل لك أنه أمر زائد قائم بنفسه ، خارج عن الحق ، وليس كذلك في نفس الأمر» (ابن عربي ، ١٩٤٦ ، فص يوسف) . وهو ظل الوجود الحقيقي ، فلم يقم بنفسه لكونه ظلا ، بل قائم بمن هو ظل له - وهذا ، أي كون العالم متوهما لا وجود له ، فإثم إلا أمر واحد يظهر بالصورتين الشخصية والظلية ، وبه يتوهم المغايرة ويتخيل أن الكل موجود متحقق»<sup>(٣٨)</sup> .

## الفصل السابع الأخلاق في وحدة الوجود

قد لا نجد مفرا من القول بأن وحدة الوجود عند الشيخ ابن عربي قد نشأت عنها جبرية هيمنت على الوجود كله، إلا أنها ليست كغيرها من أنواع الجبر، فلقد فلتت من ذلك المفهوم العادي للجبر (ابن عربي، ١٩٤٦، فصص ١٧٩)، بمعنى السيطرة والهيمنة. قد يذهب البعض إلى غير هذا مثل الدكتور توفيق الطويل في قوله «إن النتائج التي أسفرت عنها نظريته (يقصد نظرية ابن عربي) في مجال الأخلاق لم تكن أقل خطرا، إذ نشأت عنها جبرية صارمة هيمنت على الوجود كله، وتعطلت معها إرادة الإنسان» (الطويل، ١٩٦٩: ١٧٩)، إلا أن الأمر يبدو لي بخلاف ذلك، فهي أشبه ما تكون هنا بذلك الانسجام الكوني الأزلي الذي لا يهمل قيمة مكوناته. فكل شيء يخضع لهذه المكونات، التي هي هنا الموجودات. فكل ما يظهر في الوجود إنما يخضع لطبيعة الموجودات، وهو النظام الذي يسير عليه العالم كله في تركيبه وحركاته وسكناته، وهو ذلك الصراط المستقيم الذي عبر عنه الشيخ بقوله:

إن الله الصراط المستقيم	ظاهر غير خفي في العموم
في صغير وكبير عينه	وجاهل بأمر وعليم
ولهذا وسعت رحمته	كل شيء من صغير وكبير

(ابن عربي، ١٩٤٦، فصص ١٧٩)

كما أنها ليست بالجبرية الميكانيكية أو المادية كجبرية الرواقين، الذين يعتقدون أن الإرادة مجبورة على السير في طريق لا يمكنها أن تتعدها، ولا تشبه الجبرية الإسلامية كجبرية الجهمية الذين يعتقدون أن أفعال الناس واقعة بقدرة الله وحدها، وليست لقدرة الناس من تأثير عليها، وما الإنسان عندهم إلا محل لما يجريه الله على يديه، ومن هنا قال جهم بن صفوان: إن الإنسان مجبور، وليس له إرادة حرة، وهم ثنوية يقررون أن هناك موجودين في العالم، فاعلا ومحلا لفعله، فهم كما يذكر عفيفي «يقررون أن الأفعال الإنسانية تُقرر بواسطة عامل خارجي وهو هنا الله» (Afifi, 1964: 153). بينما نجد أن جبرية الشيخ ابن عربي صادرة عن طبيعة الأشياء ذاتها في أعيانها الثابتة. فهي وإن كانت صادرة عن المشيئة الإلهية، إلا أن هذه المشيئة ناتجة عن طبيعة الأشياء ذاتها. ويضع لنا الشيخ بذلك القانون العام الذي يحكم هذا الوجود، ويوحد أجزائه، ويقيم جبريته على أساس ذلك الشعور النفسي بتلك الوحدة، والرضا بمنطقها. إذ إن الوحدة هنا تقوم على أسس من التذوق الروحي، وهو تذوق ذاتي حريضي بموجبه مختارا بحريته الفردية لذلك النظام الكوني الواحد، فهي نوع من الانسجام الحر مع تلك الوحدة حين يتخلى العارف من ربة العبودية الشخصية ليستعيدا مرة ثانية تحت كل واحد «اعلم أن الحرية عند الطائفة الاسترقاق بالكلية من جميع الوجوه فتكون حرا عن كل ما سوى الله، وهي عندنا إزالة صفة العبد بصفة الحق، وذلك إذ كان الحق سمعه وبصره وجميع قواه» (ابن عربي، ١٣٢٩ هـ: ٥٠٢/٢). ولهذا فإني أعتقد أن ما قال به (مارجليوث) عن ضرورة وجود حرية في الإنسان لأنه فائض من الإلهي (Margiliouth, P. 181)، فيه بعد عن الصواب. فالحرية ليست صفة زائدة على طبيعة الموجودات بل هي داخلية في طبيعتها، إذ أن القانون الإلهي نابع من هذه الطبيعة:

أنت عین الوجود ما ثم غیر ولهذا أنا الإله الغیور  
لا تقل یا عبد إنك إني إني باق وأنت فانی تبور  
(ابن عربي ، ١٣٢٩ هـ : ٨/٤)

فیضع لهذه المعاییر أساسها الميتافیزیقي المستمد من مذهبه ، منتهیا إلى أن الخیر والسعادة واللذة فی التحقق بهذه الوحدة وتمثلها ، والشر والألم والشقاء فی تلك التکثرات الکوئیة المتناقضة ، فما اهتم بالحکم الأخلاقي للأفعال ، بل بالفاعل . هل هو الله أم غیره ، لیتوصل إلى أنه كلاهما ، دونما وجود تناقض مع قوله إن الفاعل هو الله ، إذ أنه الوجود الوحید . فهو القاضي والمقتضي ، والفاعل والمفعول ، ولهذا كان من المحتم علی الشیخ كما یقول عفیفي «أن ینکر الالتزام الأخلاقي بمعناه الأخلاقي الصارم» (Afifi, 1964: 153) .

إن مفهوم وحدة الوجود فی اعتقادي یخفف من حدة تلك الجبریة ، ویزید من قوة الالتزام والمسئولية هنا ، إذ أن غیر الشیخ یؤمن بوجود قوة خارجیة ترسم لنا معالم الطريق ، وترقب وتحسب حركاتنا ، فإن خالفها البعض ، وكان لهم حرية اختیار الفعل ، فلیس هذا فی رأيي بدلیل علی الحرية ، طالما أن الحکم الأخلاقي لا یأتي إلا من قبل تلك القوة التي تضع لنا أحكامنا ، كما وضعت لنا أفعالنا . فالعاصي یرتكب المعصية بحجة أنه حر فی ذلك ، وأین الحرية هنا ، وهو مازال مقیداً بالحکم علی أفعاله الآتی من الخارج دون اعتبار لذاته کإنسان أولاً وأخيراً . وتصنیفه حسب صفاته الخارجیة العرضیة . ومذهب ابن عربي فی وحدة الوجود لم یسمح له بأن یجزئ الكون المترابط ليعطي كل جزء وجوده وقدرته الخاصة به . إذ أن هذا یعنی تحقیق نوع من الانفصال عن الوجود الواحد . إلا أنه لم یبلغ ذوات تلك الموجودات ، فجعل لها ذاتاً معقولة قادرة فعالة مریدة تحدّد المصائر والأقدار ألا وهي أعیان الموجودات الثابتة ، وهي العالم المعقول الذي توجد فی حقائق الأشياء وذواتها وماهیات الوجود . یقول العاملي «فاعلم أن تجسید المعانی المعقولة والماهیيات المجردة ، وتصورها بصور شخصیة ، وتشكلها بأشكال مخصوصة لا ینکره أحد من علماء الرسوم ، فإنهم یقولون الأشخاص الموجودة المحسوسة فی الخارج لكل منها ماهیة نوعیة تعینت بتعین مخصوص ، فصارت جسماً قائماً بذاتها ، وعرضاً حالاً فیها» (العاملي ، ١٩١٠ : ٢٩٨) . هذه الأعیان الثابتة وإن كانت لها عناصرها الأفلاطونیة ، إذ تشبه نظریة المثل عند افلاطون ، إلا أنها أكثر منها فعالية ومشاركة ، فهي لیست صوراً صماء للعالم ، ولكن مجموع صور جزئیة ، لكل منها ما یقابله فی عالم التعینات أو العالم المحسوس . إذ أنها الوجود الحقیقي للموجودات لا صورة ثانیة له ، فهي قابلیة التجلی الذي هو الوجود نفسه هنا أو علی حد تعبیر الأملی «الأعیان الثابتة التي هي قوایل للتجلیات كلها فائضة من الله تعالى بالفیض الأقدس ، والتجلي الذاتي» (الأملی ، ١٩٦٩ : ٦٨٣) . فهي متحركة تحرك الذات نفسها ومشتركة معها فی عملية التجلی ، فهي أول ما تجلی له الخالق ، ولیست مجرد معقولات ثابتة فی العقل الإلهي ، كما هو الامر عند افلاطون . فهي تشاركه التصرف ، وتشاركه القدم أو كما یصفها الجرجاني «هي حقائق الممكنات فی علم الحق تعالى . وهي صور حقائق الأسماء الإلهیة فی الحضرة العلیة لا تأخر لها عن الحق إلا بالذات لا بالزمان ، فهي أزلیة وأبدیة المعنى» (الجرجاني ، ١٩٣٨ : ٢٤) ، فهي التي تشاركه الذاتیة الكل ، والتي تظهر عندما تنتفي تلك التکثرات الکوئیة ، فنحس بأننا هي ، إذ لیس هناك وجود سواها ، فهي وعلى حد تعبیر عفیفي

«مقتضيات الأسماء الإلهية التي تتعين بها الذات في صور أعيان الممكنات ، وليس في الوجود سوى الله وأسمائه . أي ليس في الوجود سوى الذات الإلهية وهذه الأعيان» (عفيفي ، ١٩٦٩ : ٢١٤) ، وفي هذا إفساح للمجال لتلك الإرادة البشرية وإن كانت في صورة كلية . إذ أن الإنسان يُعد مستولا من حيث خضوعه في أحواله وأفعاله لطبيعته التي هي هنا الأعيان «ما كنت عليه في ثبوتك ظهرت به في وجودك فلا تحمدن إلا نفسك ، ولا تذمن إلا إياها ، أما الحق فلم يبق له أن تحمده إلا على إفاضة الوجود عليك ، فإن هذا له لا لك» (ابن عربي ، ١٩٤٦ ، فصن ابراهيمي) .

فللموجودات إذن وجودها وذاتيتها الخاصان بها ، وإن لم يعن هذا ثنائية أو انفصالا عن مفهوم الوحدة ، وإن كان الحق قد عيّن أفعال الإنسان قبل أن يوجد في أعيانه الثابتة . «ومن المعلوم أن الله تعالى الخالق لجميع أفعال الإنسان الظاهرية والباطنية ، قدّر هذه الأفعال كلها من الأزل وعيّن قبل أن يوجد في الإنسان ، فلا يمكن للإنسان في الحقيقة الامتناع عن صدورها» . (النابلسي ، مخطوط رقم ٨٤٩٤ ، ص ١٩) . إلا أن ذلك لا يوجد فاصلا بين الهويتين والذاتين ، إذ أن الإنسان نفسه فيض إلهي ، وبالتالي صدور أفعاله عنه صدورا لا يستطيع منعه لا يعني جبريته على أداء الفعل بقدر ما يعني أتباعه الحر ، لذلك النظام المتسم بالإنسجام ، وانتفاء التناقض ، صارفا النظر عن جزئيات ذلك النظام ومكوناته ، التي هي التعينات الخارجية هنا ، والتي هي صدى لذلك العالم الأزلي القديم .

كما لا تخلو فكرة الأعيان الثابتة من العناصر الأرسطوطاليسية التي جاءت إلى الشيخ من الفلسفة الاشراقية والاعتزال في شيئية المعدومات ، والتي نادى فيها المعتزلة بأن المعدوم شيء له وجود في عالم آخر غير العالم الخارجي ، وهم يتفقون مع ابن عربي - كما يذكر عفيفي - «من أن المعدوم لا يُقصد به شيء عديم على الإطلاق أو أمر سلبي محض ، وإنما يقصدون بالمعدوم شيئا مسلوبا عنه صفة الوجود الخارجي» . (عفيفي ، ١٩٦٩ : ٢١) . وفي سلب صفة الوجود الخارجي هذه تأكيد لقدمها ، إذ أنها تبدو غير مجعولة بقوة أخرى خارجة عنها ، من حيث لا تُوصف بأنها مجعولة ، لأنها معدومة ، والمجعول لا يكون إلا موجودا ، كما لا توصف الصور الخيالية التي في أذهاننا بأنها مجعولة ما لم توجد في الخارج ، وكيف لا تكون قديمة وهي مُتضمنة فيه . فهي موجودة منذ الأزل في العقل الإلهي ، وظهورها يعني ظهور ذات الحق في مجال الوجود الخارجي ، «ظهر سبحانه أولا بصور الأعيان الثابتة واستعدادتها في باطنه وحضرة علمه الذاتي بالفيض الأقدس ، والتجلي الأول» (ابن عربي ، ١٩٤٦ ، فصن آدمي) . فهي ذاته المفصلة في علمه ، بل هي الحق نفسه في صورة كلية للحق ، وهي الأداة التي استخدمها الحق في نفي الكثرة جاعلا من الوجود المتكثر مظاهر للحق ليس إلا «فأول أثر إلهي في الخلق التقدير قبل وجودهم وأن يتصفوا بكونهم مظاهر للحق . فالتقدير الإلهي في حقهم كإحضار المهندس ما يريد إبرازه بما يخترعه في ذهنه من الأمور ، فأول أثر لتلك الصورة إنما هو ما تصوره المهندس» (ابن عربي ، ١٣٢٩ هـ : ٦٢/٢) ، فأهمية الأعيان عند ابن عربي أنها تعطي الوجود أحقية كوجود واحد تنتفي الكثرة فيه ، وهو معنى قول الأملی «ولاقتضاء القابلية (كان) التعدد فيه أعنى في الوجود ، ولا تعدد في حقيقة الوجود من حيث هو وجود ، بل القابل لها ، أي للعدم والوجود ، الأعيان الثابتة في العالم العقلي ، التي تظهر بالوجود وتحفي بالعدم» (الأملي ، ١٩٦٩ : ٦٣١) .

وهنا يفرق الشيخ بين نوعين من الأوامر الإلهية، فهناك الأمر التكويني الذي اقتضته تلك العين الثابتة وهو الأمر الأزلي الذي يتحتم على الجميع الامتثال له، وهو لا يوصف في ذاته بأنه طاعة أو معصية، خير أو شر «وإنما الهداية في امتثال الأمر من غير تأويل البتة» (٣٩).

ومسألة صدق إيمان فرعون من أهم المسائل التي أنكرها عليه المنكرون، إلا أن الشيخ يصّر على صدق إيمانه استناداً إلى تلك الأوامر القديمة التكوينية «فقبضه طاهراً مطهراً ليس فيه شيء من الخبث، لأنه قبضه عند إيمانه قبل أن يكتسب من الآثام» (ابن عربي، ١٩٤٦، فص موسى). فإن قال فرعون أنا ربكم الأعلى هو أمر يتماشى مع منطقة في وحدة الوجود، إذ أنه مجلي للذات الإلهية، فرأى ما فيه من الألوهية فأثبت في نفسه أنه الحق، فأثبت الحق رغم وجود شريك آخر وهو المظهر، وما هو بالشريك لأنه ليس سوى مظهر للواحد «فإن المشرك قد أثبت وجود الخالق معك، وزاد عليك بالشريك، فعليه الدليل مما زاد» (ابن عربي، كنه ما لا بد للمريد منه، ص ١٠١). ولأنه في المقام الأول أطاع الأمر التكويني القديم، أما بحسب الأمر التكليفي وهو المقياس الديني الشرعي فلم يتردد الشيخ كما ذهب القاري «كما تفوه مرة بأنه (يقصد فرعون) من جبابرة الكفار، وأنه في قعر النار، وأمثال ذلك في كلامه، حيث كان متردداً في حرامه» (القاري، ١٢٩٤هـ: ٧٧)، إذ أن الشيخ ابن عربي هنا قاس الأمر بالمقياسين، وتوصل إلى الحقيقتين، ويفسر بذلك الآية «الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين» (سورة يونس، أية ٩١) لا على أنها رفض لتوبته، وهي أيضاً مقدرة أزلاً، بل كما يذكر النابلسي «عتاب له على تأخر توبته» (النابلسي، الفتح الرباني، ص ٨٢)، وكل من موسى وفرعون قد أطاع هذا الأمر التكويني القديم، وكلاهما كان على حق رغم اختلاف الموقفين، وهو الأمر الذي يذكره الحلّاج، أيضاً الذي نقل عنه لما سُئل عن موقفه من موسى وفرعون فقال «كلمة حق لأنها كلمتان جرتا من الأبد كما جرتا من الأزل». (ماسينون، ١٩٣٦: ٤٨).

وتحت ذلك النظام المنسق المتسق مع منطق في وحدة الوجود، نادى الشيخ بأن الفاعل هو واحد وهو الله، لا بالمعنى الذي قرّره نيكلسون من أن اتجاه وحدة الوجود «لا ينبع فقط من الشعور بأن الله والخلق واحد، بل أيضاً من فكرة أنه لا فاعل حقيقي إلا الله» (Nicholson, 1923:15)، ولكن بالمعنى الذي قرره الشيخ من أن «أنا على الحقيقة لا آخذ فإن الآخذ فعل، ولا فعل لي، فأنت الآخذ إذ أنت الفاعل، فخذ أنت بي، ولا تقل لي خذ يا من لا يأخذ، فتحجيني بالآخذ عنك، ولا آخذ لي» (ابن عربي، الفناء في المشاهدة، ص ١٣٠). وإن كان الأمر مع الحلّاج لقوله بالحلول يختلف، يقول البغدادي «والذي نسبوه إلى الكفر وإلى دين الحلولية حكوا عنه (يقصد عن الحلّاج) أنه قال: من هذب نفسه في الطاعة، وجدّ على اللذات والشهوات ارتقى إلى مقام المقربين، ثم لا يزال يصفو ويرتقى في درجات المعاناة حتى يصفو عن البشرية، فإذا لم يبق فيه من البشرية حظ حل فيه روح الإله الذي حل في عيسى بن مريم، ولم يرد حينئذ شيئاً إلا كان كما أراد، وكانت جميع أفعاله فعل الله تعالى» (البغدادي، ص ٢٦٣)، فالفاعل للفعل حسب منطق الحلّاج الحلولي هو اللاهوت في الناسوت إذ أنه أوجد بذات ثنائية الأفعال، كما أوجد من قبل ثنائية الذوات، أما عند الشيخ فالأمر ليس كذلك، فالخالق للفعل هو الله المتجلى في الصورة الإنسانية. وليس في وحدة الوجود انتفاء أو إنفاء لمعاني تلك الألفاظ، كالخير والشر، أو الحسن والقبح، بل لها عند الشيخ معانيها التي هي وجود حقيقي فيها، مستفاد من

وجود تلك الوحدة، حيث تغدو الألفاظ والأحكام والمعاني الأخلاقية مندرجة هي الأخرى تحت تلك الوحدة، والتي تمثل ذلك الانسجام الباطني ما بين الموجودات وبين ما يصدر عنها من أحكام وأفعال يجوز فيها إطلاق الألفاظ، الخير والشر والحسن والقبح، دون أن يعطل هذا خيرية مسارها القائم على التوحيد<sup>(١)</sup>. كما أن هذا لا يعني المساس بحرمة الذات الإلهية أو وصفها بصفات الذم والمدح بحكم أنها أساس ذلك النظام الواحد كقول علي القاري «يُسمون أهل وحدة الوجود، ويدعون التحقيق والعرفان وهم يجعلون وجود الخالق عين المخلوقات فكل ما يتصف به المخلوقات من حسن وقبح ومدح وذم إنما المتصف به عندهم عين الخالق» (القاري، فرعيون، ص ١٥٦). إلا أن المتصف هنا بصفات الذم وصفات النقائص التي يتصف بها البشر وهو الحق المتجلى في صور الوجود، وهو القائل فيه «ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات وأخبر بذلك عن نفسه، وبصفات النقص وبصفات الذم، ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها وكلها حق له كما هي صفات المحدثات حق للحق (الحمد لله) فرجعت إليه عواقب الثناء من كل حامد ومحمود، وإليه يرجع الأمر كله، فعم ما ذم ومُحَد، وما ثَم إلا محمود ومذموم» (ابن عربي، ١٩٤٦، فص مهيمن) أما الذات المنزهة المجردة فهي منزهة عن كل الصفات إلا صفة الإطلاق .

## الهوامش

(١) قال اليونان بوحدة الآلهة والعالم قبل أن يتفلسف العقل اليوناني ، واستطاعوا بخيالهم وأساطيرهم أن يجمعوا بين نشأة الآلهة ونشأة العالم ، كما تخيلوا وسطاء ما بين الآلهة والبشر هم أنصاف آلهة مثل (اريس واينو) ، أتباع الإله (مارس) ، ثم الأبطال أمثال (هيلانة) و(نستور) ، واستمر القول بالتحاد الآلهة بالطبيعة والبشر إلى أن قطع العقل اليوناني مرحلة الأساطير والإمعان في الخيال ، ودخل في طور الفلسفة . وأمام التفكير فيما يصادف من ظواهر طبيعية ظهرت أحادية الوجود خاصة عند المدرسة الملطية ، وإن كنا أيضا نجد من قال بوحدة الوجود بعد ذلك مثل هرقليطس (راجع تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم) وعند الإيليين وأفلاطون . راجع :

Comperz. **Greek Thinkers**. John Murray 1901, V0 1 P 162-163  
 Russell (B). **History of Western Philosophy**, London : 1947, P 67.  
 Plato, **The Dialogues** ED. BY Jowett (b) New York : 1920, P 328.  
 Burrent, **Greek Philosophy Thales To Plato**, London : 1960, P 32.  
 Cornford (F;H.). **Plato Cosmology**, London : 1937, P 53.  
 Cornford (F.H.). **Plato And Parmindes**, London : 1939, P 96.

وأفلاطون وإن كان يرفض وحدة الوجود ، فهو مسوق إليها من ناحية القول بأن صدور المعلولات هو صدور ضروري ، فلا تكون إلا من جنس المبدأ الصادرة عنه . (راجع يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٩١) وأيضا راجع :

Plotinus. **The Enneades Tr.** By Makenna, London : EN. 1. 24. 5  
 Inge. **The Philosophy of Plotinus**. Longman, 1923 V0 1, P 23.

إلا أن وحدة الوجود ارتبطت بالتجربة الدينية مع الفلسفات الشرقية خاصة الهندية . راجع :

- البيروني (أبو الريحان) تحقيق ما للهند من مقولة ، حيدر آباد ، الدكن ، ١٩٥٧ ، ص ٣٠ .
- لوبون (جوستاف) حضارة الهند ، ترجمة زعيتير ، مصر ١٩٤٨ ، ص ٦١٥ .
- اورسيل ، الفلسفة في الشرق ، دار المعارف ، مصر ، ص ١١٤ .



Radhakrishnan, **Indian Philosophy**, London : 1951 Vo 1, P 38.  
A. Danielu, **Hindu Polytheism**. New York : 1964, P 9.

ثم دخلت إلى الأفق الإسلامي الصوفي ونظرياته في الاتحاد ووحدة الوجود والحلول . راجع النشار ( د . علي سامي - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، الجزء الثالث ) ، دار المعارف بالاسكندرية ، ١٩٦٥ .

(٢) من أهم الاتجاهات التي كانت مدخلا لأراء المدارس الفارسية في فكر ابن عربي المدرسة الإشراقية ومؤسسها هو أبو الفتوح بن أميرك ، الملقب بشهاب الدين السهروردي المقتول ، استمد مذهبه من اليونان والفرس وأساسه أن الله نور الأنوار ، وجميع الموجودات صدرت من نوره ، راجع : السهروردي - مجموعة في الحكمة الإلهية ، تصحيح كوربان ، ص ١١٤ ، و ٤٣٣ . السهروردي - هياكل النور ، تحقيق كوربان الهيكل السابع ص ٨٥ . السهروردي - الغربة الغربية ، ص ٣٦ . السهروردي - حكمة الإشراق ، ص ٣٨ و ١٣٤ . السهروردي - أصوات أجنحة جبريل ، ترجمه إلى العربية : بول كراوس ، ص ١٥٠ . أبوريان ( د . محمد علي ) - أصول الفلسفة الإشراقية ، ص ٢٠٨ و ١١٩ . أبوريان ( د . محمد علي ) - الإمامة بين السهروردي والباطنية ، (مجلة الثقافة ، عدد ٧٠٢ ص ٢٦) .

كما كان التشيع أيضا موردا للكثير من الآراء الفارسية في فلسفة ابن عربي . هذا ولقد اقتربت آراء الصوفية من عقائد الشيعة خاصة وأن شخصية الإمام علي قد احتلت مكانا بارزا عند الصوفية . راجع : - مقدمة ابن خلدون ص ١٢٨ (تحقيق د . عبد الواحد وافي ط ١ لجنة البيان العربي ١٩٦٠) كما أن أقوال الصوفية المتأخرين في الحلول والاتحاد ووحدة الوجود والإنسان الكامل قد أخذت الكثير من أقوال الشيعة ومصطلحاتهم في الإمامة والقطبية وأولية النور المحمدي . راجع : الشيباني ( د . كامل ) - بين التصوف والتشيع ، دار المعارف مصر ١٩٦٩ ، أكثر من إشارة .

(٣) كانت المرية أكبر مركز للتصوف في الأندلس نهجت في تصوفها نهج متصوفي الشرق ، استقيت عقيدتها الفلسفية وفكرها الصوفي من (محمد بن عبد الله بن مسرة الجبلي ٣١٨ هـ) الذي كان تصوفه مزيجاً من الإسلام والامباذوقلية وتعاليم المعتزلة ، وكانت المرية حلقة الاتصال بين ابن عربي وابن مسرة ، وامتدادها لدى اللابيري ، ابن العريف ، ابن بركان ، الميورقي ، الهاشمي ، والمدرسة الشاذلية عند الشاذلي وابن أحلى . راجع : - الأندلسي ( ابن صاعد ) ، طبقات الأمم ، مصر ، ص ٢٤ . - ابن الفرضي ، تاريخ العلماء والرواة بالأندلس ، القاهرة ١٩٥٤ ، ج ١ ص ٤١ . - الحميدي ، جذوة المقتبس ، تحقيق الطنجي ، مكتبة النشر الإسلامية ، ص ٥٩ . - بالنشيا ( انجل ) ، تاريخ الفكر الأندلسي ، ترجمة حسين مؤنس ، القاهرة ، ١٩٥٥ ، ص ٣٣٢ . - ابن بشكوال ، الصلة ، القاهرة ، ١٩٥٥ ، ج ٢ ، ص ٨١ . - ابن العريف ، محاسن المجالس ، تحقيق بلاسيوس ، باريس ، ١٩٣٣ ، ص ٧٨ . - ابن الأبار ، الحلة السيرة ، الشركة العربية للطباعة والنشر ، ١٩٦٣ ، ج ٢ ، ص ١٩٧ . - ابن عربي ، الفتوحات المكية ، القاهرة ، ١٣٢٩ هـ ، ج ١ ، ص ٤٨ . - القفطي ، أخبار الحكماء ، مصر ، ص ١٢ . - عفيفي ( أبو العلا ) ، فصوص الحكم ، التعليقات ، ج ٢ ، ص ٦٨ .

- Afifi. **The Mystical Philosophy of Ibn Arabi**, London : 1964, P 179.
- Dozy. **Mosilms In Spain**, London : 1957 P 409.
- Burchardt. **Morish Culture**, London : 1956, P 135.

(٤) لقد جعل أفلوطين من الله والعقل الأول والنفس الكلية والمادة والنفس الجزئية مراتب للوجود تولدت عن المبدأ الأول راجع :

Plotinus, *The Enneades* Tr. by Makenna, London : EN. 4. 5.  
Inge, *The Philosophy of Plotinus*, London : 1929, V0 1 P 23.

هذا ولقد أخذ بالتعاليم الأفلوطينية ، خاصة فكرة الفيض ، مفكرون مسلمون أمثال ابن سينا ، وإخوان الصفا ، والفارابي ، الذي تعلم منه ابن عربي مصطلحاته في العلم والعرش واللوح المحفوظ ، إلا أن استعمال الشيخ لبعض مصطلحات الأفلوطينية لا يعني تسليمه بمفاهيم هذه المصطلحات ، أو أخذها بصورتها كما هي دون صيغها في القالب الديني المقبول .

(٥) انقسمت الفرق المسيحية فيما يتعلق بمسألة تجسد المسيح إلى فرق رئيسية ثلاث وهي : (الملكانية) والكلمة عندهم اتحدت بجسد المسيح ، وتدرعت بناسوته ، والجوهر عندهم غير الأقانيم ، (النسطورية) أصحاب نسطور الحكيم ، والله عندهم واحد ذو أقانيم ثلاثة ، وهي ليست زائدة على الذات والكلمة اتحدت بجسد المسيح لا عن طريق الامتزاج ولا عن طريق الظهور ولكن كإشراق الشمس في كوة على بلور ، وهي العقيدة التي سادت الموصل وخراسان ، (واليعقوبية) والمسيح عندهم إنسان كله وإله كله ، والامتزاج عندهم أشبه ما يكون بامتزاج الماء بالخمير .

(٦) من دعاة الإسماعيلية الذين كانوا يعيشون في الستر الأول الذي يبدأ من عصر محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق حتى بداية الدولة الفاطمية في المغرب ، والتي دخلت تعاليمها إلى الأندلس على يد المجريطي ، ونهل منها مفكرو الأندلس ، وخلطوا مفاهيمها بمفاهيمهم ، ومنها ، أن العالم إنسان كبير ذا جسم واحد . راجع : رسائل إخوان الصفا ، الرسالة التاسعة ، تصحيح الزركلي ، مصر ، ١٩٢٨ ، ص ٢٢٨ . وكان إخوان الصفا من المصادر التي استمد منها الشيخ ابن عربي مذهبه ، فهو كغيره من متصوفي الأندلس استعار منها بعض اتجاهاتها ، خاصة الأفلوطينية بالإضافة إلى الفارسية . راجع : - المجريطي ، الرسالة الجامعة ، تحقيق تامر ، دار النشر للجامعيين ، ١٩٥٩ ، ص ٢٤ إلى ص ١٢٤ .

(٧) عني ابن عربي بالحلاج عناية كبيرة ، وذكره في العديد من كتبه ، كما ألف فيه كتابا سماه (السراج الوهاج في شرح كلام الحلاج) راجع :  
- بدوي (عبد الرحمن) ، شخصيات قلقة في الإسلام ، ص ٨٢ .  
- ماسينيون ، ديوان الحلاج ، باريس ، ١٩٣٦ ، ص ٣٠ .  
- عفيفي (أبو العلا) ، من أين استقى ابن عربي فلسفته ، بمجلة الآداب ، ج ٢ ، مجلد ١ ، مايو ، ص ٢٩ .  
- ماسينيون ، أخبار الحلاج ، باريس ، ١٩٣٦ ، ص ٧٦ .  
- الهويجري ، الكشف المحجوب ، ترجمة نيكلسون (بالإنجليزية) ، لندن ، ١٩٥٦ ، ص ٢٨١ .  
- المقرئ ، نفع الطيب ، مصر ، ص ٤٠٧ .  
- الحلاج ، الطواسين ، طاسين الأول والالتباس ، ماسينيون ، باريس ، ١٩١٣ ، ص ١٦ .

- Affi, *The Mystical Philosophy of Ibn Arabi*, London : 1964, P 190.  
- Nicholson, *Idea of Personality in Islam*, London : 1923, P 14.  
- Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, London : 1921, P 58.

(٨) تسرب التفكير الهندي إلى بعض المتصوفة كالحلاج ، وفي بعض أفكار الشيعة والإشراقية ، انتشر في بلخ وخراسان وبخارى وفيها وراء النهرين ، كما نجد بعضا من آثاره في تصوف البسطامي وأبي الخير .

(٩) أخذت المسيحية الكثير من أفكارها عن الهنود . راجع :  
- البيروني ، تحقيق ما للهند من مقولة ، حيدرآباد ، ١٩٥٧ ، ص ٥ .

(١٠) التقى ابن عربي معهم في كثير من آرائه وأخذ منهم حتى ساوى البعض بين فلسفته وفلسفتهم ، كما امتلأت كتبه بالفصوص والفتوحات بأرائهم . راجع :

- ابن عربي ، فصوص الحكم ، حكمة قلبية ( و ) الفتوحات المكية ، ج ١ ص ٤٢ . وإن كان الشيخ يختلف عنهم في بعض المسائل الجوهرية وفي مقدمتها مسألة التأويل ، إذ أن التأويل عند المعتزلة هو إخراج للنص من وضعه اللغوي ليفيد معنى عندهم ، بينما الشيخ في تأويله لم يخرج عن وضعه اللغوي بل بينه واعتبره وجهاً آخر للحقيقة . راجع :

- الزمخشري ، الكشف ، القاهرة ، ١٣٥٤ هـ ، ج ١ ص ٤٢٦ و ٤٤٠ و ٢٢٢ . ج ٢ ص ٣٦٩ .
- ابن قيم الجوزية ، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة ، ص ٣٠٩ و ٣٧٨ .
- الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، ج ٢ ص ٤٤٠ .
- البغدادي ، الفرق بين الفرق ، مكتبة صبيح ، القاهرة ، مصر ، ص ١٦٦ .
- الشهرستاني ، نهاية الأقدام ، نشرة جيوم ، ص ٣٩١ .
- ابن سعد ، الطبقات ، ج ٢ قسم ٢ ص ١١٤ .

(١١) الصفات هنا إذن ليست منفية عن الذات الإلهية كما فعل المعتلة ، وفي الوقت نفسه لا تنتهي إليه مباشرة فهي علاقة ما بين معقولاتها وبين الذات .

(١٢) وتغير الأعراض هو ما ذهب إليه ابن عربي في الخلق الجديد ، وهو عند الأشاعرة أن العرض لا يبقى زمانين ، وعند ابن عربي هو تجلٍ إلهي مستمر . راجع :

- ابن عربي ، عنقاء مغرب ، القاهرة ، ١٩٥٤ ، ص ٣٩ .
- عفيفي ( أبو العلا ) ، تعليقات على فصوص الحكم ، ج ٢ ، ص ٢١٤ .
- ابن عربي ، إنشاء الدوائر ، مطبعة بريل ، بلندن ، ١٣٣٩ ، ص ٧ .
- ابن عربي ، فصوص الحكم ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٤٦ ، فص شعبي وفص رحامي وفص احساني .
- السيوطي ( جلال الدين ) ، تنبيه الغبي ، مخطوط بدار الكتب رقم ٢٩٢٠ ، ص ٢ .

(١٣) هي ليست جواهر مستقلة عند الشيخ عن الصور المتعينة ، كما أنها ليست جواهر متعينة بالفعل في عالم المثل كما هو الأمر مع أفلاطون . راجع :

- أفلاطون ، أوطفرون ، ترجمة زكي نجيب محمود ، القاهرة ، ١٩٤٥ ، ص ٤٠ و ٤١ .
  - أفلاطون ، الجمهورية ، ترجمة فؤاد زكريا ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ٢٣٦ و ٢٣٧ .
- كما أنها ليست المعاني التي حذا فيها معمر بن عباد السلمي حذو أفلاطون ، فهي لا توصف عند الشيخ بأنها بسيطة بل هي متعددة بتعدد الوجه الظاهر . راجع : الحياض ، الانتصار ، ص ٥٥ .

(١٤) راجع في اختلاف تأويل ابن عربي عن تأويل الفلاسفة والمتكلمين :

- ابن عجيبة ، إيقاظ المهمل ، عبد الحميد أحمد حنفي ، ط ١ ، ص ١٠ .
- ابن عربي ، فصوص الحكم ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٤٦ ، فص إدريسي وإبراهيمي وسبحي .
- ابن عربي ، تفسير القرآن ، دار اليقظة العربية ، بيروت ، ج ٢ .
- السهروردي ( أبو حفص ) ، عوارف العوارف بهامش إحياء علوم الدين ، القاهرة ، ١٩٣٤ ، ج ١ ، ص ٢٤١ .

(١٥) راجع :

- ابن عربي ، فصوص الحكم ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٤٦ ، فص زكرياوي وإلياس .
- عفيفي ( أبو العلا ) ، تعليقات على فصوص الحكم ، ج ٢ ، ص ٢١ وما بعدها .
- ابن عربي ، شجرة الكون ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، ص ٢٧ .
- ابن عربي ، الفتوحات المكية ، القاهرة ١٣٢٩ هـ ، ج ٢ ، ص ٢١ .

- (١٦) ابن تيمية ، رسائل ومسائل ، مصر ، ١٣٣٤ هـ ، ج ١ ، ص ٧٦ .  
الواقع أن ابن تيمية لا يثبت على حال ، يهاجم ابن عربي ونظريته في وحدة الوجود بحجة أنها كفر وزندقة .  
راجع : مجموع تسع رسائل ، رسالة العبودية ، ص ٨ ، والجواب الصحيح ، ص ٨٢ ورسائل ومسائل ، ج ١ ،  
ص ١٧٦ . وثارة نجده يصف ابن عربي بأنه أقرب الصوفية إلى الشرع . راجع :  
- محمود الغراب ، شرح كلمات الصوفية والرد على ابن تيمية ، دمشق ، ١٩٨١ .
- (١٧) ابن سبعين كان قد عرف ابن مسرة وابن قسي وابن برجان أساتذة ابن عربي . راجع :  
- المقرئ ، نفح الطيب ، مصر ، ج ٧ ، ص ١٩٥ و ١٩٦ .  
- ابن تيمية ، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، مصر ، ١٩٥٩ ، ص ٨١ .  
- ابن سبعين ، الرسائل ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، مصر ، رسالة الإحاطة ، ص ١٣٦ .  
- التفتازاني ( أبو الوفاء ) ، ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، دار الكتاب اللبناني ، ١٩٧٣ ، ص ١٢٥ .
- (١٨) في الواقع أن الأفكار الفلسفية في بيئة الأندلس آنذاك كانت محظورة ، ولهذا دخلت تحت ثياب الاعتزال ، ولعل هذا  
هو السبب في الأثر الاعتزالي الذي نجده في فلسفة ابن عربي ، وفي تعاليم مدرسة ابن مسرة .
- (١٩) العالم عند الشيخ ابن عربي قديم ومحدث ، وهي صفات لله لا للعالم ، بخلاف الفلاسفة القائلين بقدم العالم .  
وبعض المعتزلة الذين يقولون بأن المعدوم شيء ، حيث يقتربون من القول بقدم العالم ، على الرغم من إنكارهم  
لهذه العقيدة .
- (٢٠) ابن عربي فصوص الحكم ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٤٦ ، حكمة سبوحية . ولهذا نرى أن ابن  
عربي يعتقد أن كلا من المشبهة والمنزهة على خطأ . راجع :  
- فصوص الحكم لابن عربي ، فص إيناسي ، سبوح ، قلبي .  
- الرسائل لابن عربي ، رسالة لا يعول عليه ، ورسالة الإسراء .  
- شرح جامي على الفصوص ، ص ٢١٢ .  
- عوارف العوارف للسهروردي ، بهامش الإحياء ، ج ١ ، ص ٤٥٧ .
- (٢١) حيث يقارن ابن عربي فرق المجسمة والمشبهة ، ولهذا فإنني أجده الدكتور النشار متعسفا في عد ابن عربي من  
المجسمة ومقارنته مع ابن كرام ، الذي يشترك مع هشام بن الحكم في الأثر الرواقي ، فالكراهية تذهب إلى أن الله  
جسم والموجودات أفعال لا أجسام ، وليس يمثل هذا يقول الشيخ . راجع :  
- نشأة الفكر الإسلامي ، علي سامي النشار ، دار المعارف الاسكندرية ، ١٩٦٥ ، ج ١ ، ص ٢٩٦ ، ٢٩٩ ، ج ٣ ،  
ص ٣١ ، و ٤٩ .
- (٢٢) الذات الإلهية في مرحلة أحديتها لا توصف بالقدم ، لا بالذات ولا بالزمان (راجع الفصل الأدبي) أي قبل التجلي أو  
التظاهر .
- (٢٣) أي أن القدم والحدوث هما صفات للحق وليست للعالم ، وحيث يأخذ الحدوث هنا معنى التظاهر والتعدد الذي هو  
ميزة للذات الإلهية القادرة على التظاهر بصور الموجودات ، دون أن يعني هذا تغيرها أو تبدلها .
- (٢٤) وهذا بخلاف زعم الدكتور النشار (نشأة الفكر الإسلامي ، ج ١ ، ص ٢٩٦) السابق في ربط ابن عربي بالكرامية  
(راجع الفصل الإدريسي) .
- (٢٥) ابن عربي ، فصوص الحكم ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٤٦ ، فص إبراهيمي .  
أيضا راجع : مواقع النجوم لابن عربي ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ١٣٠ .

والفتوحات المكية لابن عربي ، ج ١ ، ص ٩٣ .  
وعنقاء مغرب ، القاهرة ، ١٩٥٤ ، ص ٣١ .

(٢٦) ابن عربي ، شجرة الكون ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، ص ٣١ .  
وراجع أيضا : جواهر النابلسي ، مصر ، ١٣٠٤ هـ ، ص ١٨ .

(٢٧) أو كما يعتقد اسبينوزا بأن الله جوهر أزلي لا موجود سواه ، وما الموجودات الأخرى إلا صفات وأحوال له ، إذ أنه الطبيعة الطابعة ، والعالم هو الطبيعة المطبوعة . راجع :

Spinoza, *Ethics Proposition Xxv* (15) Pl.

وهو أي اسبينوزا وإن لم تجمع مع الشيخ مؤثرات واحدة ، إلا أنها يلتقيان في أثر مفهوم وحدة الوجود على فلسفتيهما الدينية . راجع :

Affifi, *The Mystical Philosophy of Ibn Arabi*, London : 1964, P 58.

ولقد استبعد ( نيكلسون ، Legacy of Islam, London, P 28 ) التأثير فيها بينهما ، إلا أنني أعتقد بقيامه كإمكانية تقتضي البحث ، خاصة وأن الشيخ أندلسي النشأة ، ومعاصر لموسى بن ميمون ، صاحب (دلالة الحائرين) الذي ترجم إلى العربية واللاتينية ، وهو يحتوي على بعض من معالم متصوفي وفلاسفة الأندلس ، ومنهم ابن عربي ، كما أن هناك مفكرين يهوداً أمثال ابن جبرول ، كانوا من التأثيرين بأفكار ابن مسرّة الجبلي . راجع :  
- النشار والشربيني ، الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية . ص ٢٨ . وكان اسبينوزا على علم بكل هذا الفكر اليهودي الذي انصب في فكر العصر الوسيط .

(٢٨) ابن عربي ، الرسائل التجليات ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ص ٤ . وراجع أيضا : ابن عربي - الأمر المربوط ، مخطوط ، جامعة الدول العربية ، القاهرة ، تصوف ٦٤ ، ص ١٥٤ .  
- الفتوحات المكية ، القاهرة ، ١٣٢٩ هـ ، ج ٢ ، ص ٤٢ .  
- فصوص الحكم ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٤٦ ، فص آدمي .  
- التدبيرات الإلهية ، مطبعة بريل ، بلبدن ، ١٣٣٩ هـ ، ص ٢٥ .

(٢٩) راجع : عبد الكريم الجبلي ، الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر ، القاهرة ، ١٩٤٩ ، ج ٢ ، ص ٣٦ .  
Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, London : 1921, P 115.

ويوحد البقاعي وابن تيمية وشرح فلسفة الشيخ أمثال الفرغاني والنابلسي والقاشاني ما بين مذهب الشيخ ومذهب ابن الفارض في الحب . راجع : الشعرائي ، الطبقات الكبرى ، مصر ، ج ١ ، ص ١٢٠٨ .  
وابن عربي ، ترجمان الأشواق ، دار الصياد ، بيروت ، ١٩٦١ ، ص ٤٣ .

(٣٠) وهنا اختلف عما ذكره النشار (نشأة الفكر الإسلامي ، ج ١ ، ص ٢١١) من أن محمداً عند ابن عربي هو العقل الأول ، ومن هذا العقل خرج النوس (النفس) ثم اللوجوس (الكلمة) ثم الانثروبوس (الإنسان الكامل) . وأيضا عما ذكره عفيفي في تعليقاته على الفصوص (ج ٢ ، ص ٥) من أن محمداً واسطة الخلق ، وحلقة الاتصال بين الذات الإلهية والمظاهر الكونية ، فهو بمثابة العقل الأول في الفلسفة الأفلوطينية ، بمثابة المسيح في الفلسفة المسيحية . فالاعتقاد المسيحي يذهب إلى أن الجوهر يتقوم بأقانيم ، مما يؤدي إلى استقلال الأقانيم عن الجوهر ، وإلى تجسد الأقدم الثاني . راجع :

Gilson (E), *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, P 152.

Inge, *Christian Mysticism* , London : 1899, P 56.

بينما الأمر عند الشيخ (اعلم وفكك الله أن الأمر مبني على الفردية ، ولها التثليث - فص سبوح) أي أن ما يقابل تلك الأقانيم عند الشيخ ، وهي الصفات ، ليست مستقلة عن الجوهر ، الأمر الذي يربط الشيخ بالمعتزلة رغم وجود

الاختلاف ، والذي أشرنا إليه سابقا . فالحقيقة المحمدية في نظرية ابن عربي هي العقل الإلهي الساري في جميع الكون ، لهذا فهي مبدأ الوجود والمعرفة أو هي تجلي الواحد الحق في صور ثلاث (صورة حقيقة الحقائق - صورة الحقيقة المحمدية - وصورة الإنسان الكامل) ، فهو ليس العقل الأول ، كما أنه ليس المسيح ، فهو الكون الجامع ، أو روح الخاتم ، وليس مجرد واسطة بل إنه الكون الصغير الذي تتجلى فيه جميع كيالات الكون الكبير ، بمعنى أن كلاً من (النشاروعففي) ركزا على الناحية الميتافيزيقية للحقيقة المحمدية ، ولم يلتفتا للناحية الصوفية ، حيث تكون هذه الحقيقة منبعاً للوجود والمعرفة ، وليست محض تجلٍ أول ، إنها هي روح ساريكون منه الاستعداد ، وهو أمر لم يلعبه العقل الأول في الأفلوطينية ولا المسيح في المسيحية ، وأيضا هناك الجانب الإنساني من المسألة ، حيث الحقيقة المحمدية أو الإنسان الكامل بمعنى آخر ولم تتولد عن تظاهر ، وإنما كانت هي نفسها باب التظاهر الأول للحق في صور الموجودات ، وهذا تفسير الشيخ لـ (كنت نبياً وآدم ما بين بين الطين والماء - راجع : الفصل الأدمي) .

(٣١) كما لا أنكر الأثر الشيعي لهذا المفهوم وراجع :

Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, London : 1921, P 29.

و- دونلسن (و) عقيدة الشيعة ، الخانجي ، مصر ، ١٩٤٦ ، ص ٣٠٤ .

(٣٢) (ليست هي بالمعرفة الوهمية لاتصافها بالذاتية بل ذات ضوابط ، إلا أنها ليست كلا مباحاً ، ولهذا خصت بالخاصة الذين يملكون أدوات التعامل معها وبها . وهي محاطة بإطار عقلي يشكل لغتها في التعامل حينها يفتح الباب فيكشف عن خباياها وأسرارها وفيها في التعامل مع المواضيع الخارجية ، فيه لدنية من حيث أنها خاصة (اعلم يا بني أن العبد المحقق الصوفي إذا صفا وتحقق صار كعبة لجميع الأسرار الإلهية - مواقع النجوم ١٥٧) . وهي خاصة أيضا إذ أن خصوصيتها تجعل منها مختلفة عن المعرفة الوهمية أو السحرية فهي حالة سلام أصيل ما بين العقل والروح (إذا نزل الروح الأمين على قلبي تضعضع تركيبي وحن إلى الغيب فأودعني علوماً تقدست عن الحس والتخمين والظن والرب - لطائف الأسرار ص ٣٩) . فهي ليست مرفوضة من قبل العقل بل هي نفسها المعرفة العقلية عندما تتخطى بأعجوبة مراحل أساسية لتشكّل موقفاً استشرافياً غير عادي ، من خلاله يظهر الجانب الإنساني والصوفي للمعرفة . راجع : ابن عربي - مواقع النجوم ، ص ٢٩ وص ١٣٠ .

- التدبيرات الإلهية ، ص ١٧١ و ٢٣٥ .

- الفتوحات المكية ، ج ٤ ، ص ٧ .

وهي ليست بالمعرفة الغنوصية خلافاً لما ذهب إليه النشار (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج ١ ، ص ١٨٨) والذي يربط فلسفة الشيخ بالغنوصية اليهودية تارة والمسيحية تارة خاصة غنوصية فيلون ، ولا أجد ثمة رابطة تربط الشيخ بالغنوص ومفهومه في المعرفة الغنوصية ، فلا وجود عنده لوسطاء ما بين الله كمفارق ، وما بين العالم كما هو الأمر عند فيلون . (راجع : يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٥٠) . لذلك فإن معرفة الحق عند ابن عربي وإن كانت روحانية إلا أنها ليست روحانية خارجة عن سلطة الحس العقلي ، وهذا المعري ما يميز وحدة الوجود عند الشيخ عن غيرها من بعض النظريات الصوفية الشاطحة في الحلول . ولم تكن مذهبا غامضا مبهماً كالغنوص ولكنها جعلت من القرآن الكريم مرتكزها في الوجود والمعرفة ، وأيضا اتصلت بأهم المذاهب الإسلامية من معتزلة وأشاعرة ، ولا أظن أن أحداً يتهم أحداً من هذه المذاهب التي امتلأت بتعاليمها كتب ابن عربي بالغنوص . كما أن فلسفة الشيخ في الوجود والمعرفة تتميز بالمعالجة الدقيقة لمشاكل في الفكر الإسلامي كمشكلة الخلق ، وقدم العالم ، والعلم الإلهي والحرية وغيرها من المسائل التي لم تنبع عن غنوص أو معرفة غنوصية ، ولكن عن معرفة ارتبطت بالنهج الإسلامي المطروح في البيئة الإسلامية التي تتميز أيضا بمشاكلها الخاصة كمسألة التنزيه والتنشيب ، والتي بلا شك لم تنبع الشيخ فيها نهجا غنوصيا يجعل من الخالق مفارقاً تصدر عنه أيونات أو أراكنة بل وضع نصب عينيه دائماً التصور الإسلامي للألوهية .

(٣٣) ابن عربي ، الرسائل ، رسالة لا يعول عليه ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ص ٣ .

وراجع أيضا : - فصوص الحكم ، فص قلبي .

- لطائف الأسرار ، ص ٢٦ .

- عنقاء مغرب ، ص ٣٠ .

- مواقع النجوم ، ص ٢٩ .
- الرسائل الاعلام ، ص ٢ .
- شجرة الكون ، ص ١٤ .
- الفتوحات المكية ، ج ٤ ، ص ٧ .
- التدبيرات الإلهية ، ص ٢٣٥ .

(٣٤) راجع : - فصوص الحكم ، فص علي ، فص نفثي ، فص احدى .

- لطائف الأسرار ، باب ٥ ، ص ٦٣ .

- الفتوحات المكية ، ج ١ ، ص ٧٣ ، ج ٤ ، ص ٨ .

(٣٥) عفيفي (أبو العلا) ، الملامية والصوفية وأهل الفتوة ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٤٥ ، ص ٢٢ .  
وراجع أيضا - رسالة الملامية لعبد الرحمن السلمي ، بكتاب (اللامية والصوفية وأهل الفتوة) لأبي العلا عفيفي ، ص ٨٧ .

(٣٦) ارتبط الفناء بالزوال أو التسليم ، وهو معنى جاء نتيجة لانحراف المدارس المتأخرة من المتصوفة . ولكن عند الاتجاه الصوفي الفلسفي الحق وخاصة عند ابن عربي ، هو نوع من الترقى في مدارج التجربة الصوفية ، أو تجاوز النفس الذي يأتي نتيجة لقدرات لا تتوفر إلا للخاصة . وهو أي الفناء معناه هنا الانتقال من درجة إلى درجة أرقى ، تتطلب ملكة أكثر قوة وتأهيلا (فكل تجل يعطي خلقا جديدا ، ويذهب بخلق ، فذهابه هو الفناء عن التجلي ، والبقاء لما يعطيه التجلي - ابن عربي - فصوص الحكم - فص قلبي) .  
وفي الفناء يكون معنى التمرد على العلائق الأرضية من أجل الارتباط بروابط أكثر أحقية وأجدر بجهد الانسان ذي البصيرة ، والمتطلع إلى عوالم ينكرها الحس وتقبلها الروح (جذبني الحق مني وافناني عني ، ثم وهبني الكل ليجعلني الكل - ابن عربي - الرسائل الإسرائ) .

(٣٧) وهو معنى الفناء الامتثالي السلمي الذي لا ننكر وجوده عند بعض اتجاهات التصوف الإسلامي ، والذي دفعت به تجربته إلى اعتناق هذا النوع من الفناء الذي لا يخلو من الملامح الهندية والذي في رأيي تقوم فلسفة الشيخ .

(٣٨) راجع شرح بالي على الفصوص ، أسفل شرح القاشاني ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص ٣١٧ .

(٣٩) ابن عربي ، التدبيرات الإلهية ، مطبعة بريل ، بليدن ، ١٣٣٩ هـ ، ص ٣٣٠ .  
وراجع أيضا ، للحلاج ، الطواسين طاسين الأزل والالتباس ، ص ٤٢ .

(٤٠) راجع ، الفناء في المشاهدة لابن عربي ، ص ١٣٠ وما بعدها .

## المراجع العربية

- |                |   |
|----------------|---|
| ابن الأبار     | الحلة السيرة ، الشركة العربية للطباعة والنشر ، ١٩٦٣ . |
| ابن أبي أصيبعة | عيون الأنباء ، بيروت ، ١٩٦٥ .                         |
| ابن بشكوال     | الصلة ، القاهرة ، ١٩٥٥ .                              |
| ابن تيمية      | - اقتضاء الصراط المستقيم ، القاهرة ، ١٩٥٠ .           |
|                | - تفسير ابن تيمية ، بمباي : مطبعة مهانة ، ١٩٥٤ .      |

- الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح ، مصر ، ١٩٥٩ .
  - رسائل ومسائل ، مصر ، ١٣٣٤ هـ .
  - مجموع تسع مسائل ، المطبعة الحسينية ، ١٣٢٣ هـ .
  - مجموع الرسائل الكبرى ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
  - نقد العلم والعلماء ، عزت المطار ، ١٩٥٤ .
  - الفرقان ، دار الكتب المصرية ، ١٩٤٨ .
  - الرسائل ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، المؤسسة العامة المصرية .
  - إيقاظ الهمم ، عبد الحميد أحمد حنفي ، ط ١ .
  - الأمر المربوط ، مخطوط رقم ٦٤ (تصوف) بجامعة الدول العربية ، القاهرة .
  - انشاء الدوائر ، مطبعة بريل ، بليدن ، ١٣٣٩ هـ .
  - بلغة الخواص في الأكواف ، مخطوط رقم ٧٢ (تصوف) بجامعة الدول العربية ، القاهرة .
  - التدبيرات الإلهية ، مطبعة بريل ، بليدن ، ١٣٣٩ هـ .
  - ترجمان الأشواق ، بيروت : دار الصياد ، ١٩٦١ .
  - تفسير القرآن ، بيروت : دار البقعة العربية .
  - الحلول ، مخطوط (تصوف) بجامعة الدول العربية ، القاهرة .
  - ذخائر الاعلاق ، بيروت : المطبعة الأنسية ، ١٣١٣ هـ .
  - الرسائل ، بيروت : دار احياء التراث العربي .
  - رسالة القدس ، تحقيق أسين بلاسيوس ، غرناطة ، ١٩٣٩ .
  - شجرة الكون ، القاهرة ، ١٩٦٧ .
  - عقلة المستوفز ، مطبعة بريل ، بليدن ، ١٣٣٩ هـ .
  - عنقاء مغرب ، القاهرة ، ١٩٥٤ .
  - الفتوحات المكيّة ، ٤ أجزاء ، القاهرة ، ١٣٢٩ هـ .
  - فصوص الحكم ، تحقيق عفيفي ، دار احياء الكتب العربية ، ١٩٤٦ .
  - فصوص الحكم ، شرح عبد الرزاق القاشاني على النصوص ، وبأسفله شرح جامي ، ط ٢ ، مصر : البابي الحلبي ، ١٩٦٦ .
  - الفناء في المشاهدة ، مخطوط (تصوف) بجامعة الدول العربية ، القاهرة .
  - كنه ما لا بد للمريد منه ، مخطوط (تصوف) بجامعة الدول العربية ، القاهرة .
  - لطائف الأسرار ، تحقيق زكي سرور ، دار احياء الفكر العربي ، ١٩٦١ .
  - محاضرة الأبرار ، المطبعة العثمانية ، ١٣٠٥ هـ .
  - مواقع النجوم ، القاهرة ، ١٩٦٥ .
  - محاسن المجالس ، تحقيق أسين بلاسيوس ، باريس ، ١٩٣٣ .
  - الديوان ، بيروت ، ١٩٥٧ .
  - تاريخ العلماء والرواة بالأندلس ، القاهرة ، ١٩٥٤ .
  - مدارج السالكين في منازل السائرين ، مطبعة السنة المحمدية ، ١٩٥٦ .
  - أصول الفلسفة الإشراقية ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥٩ .
  - «الامامة بين السهروردي والباطنية» ، مجلة الثقافة ، العدد ٧٠٢/٧٠٥/٧٠٦ .
  - الرسائل ، تصحيح الزركلي ، مصر ، ١٩٢٨ .
  - تفسير الألوسي ، مصر : المطبعة الكبرى ببلاط ، ١٣٠١ هـ .
  - نص النصوص في شرح الفصوص ، تهران ، ١٩٧٥ .
  - نقد النقود في معرفة الوجود ، تهران ، ١٩٦٩ .
  - فجر الإسلام ، ضحى الإسلام ، ظهر الإسلام ، القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٣٥ .
  - الفلسفة في الشرق ، مصر : دار المعارف .
- ابن الجوزي  
ابن الخطيب  
ابن سبعين  
ابن عجيبة  
ابن عربي
- ابن العريف  
ابن الفارض  
ابن الفرسي  
ابن قيم الجوزية  
أبوريان ، محمد علي
- إخوان الصفا  
الألوسي  
الأملي ، حيدر  
أمين ، أحمد  
أورسيل



- بالشيا ، انجل جنثالت  
 بدوي ، عبد الرحمن  
 البغدادي ، القاري  
 البغداد ، عبد القاهر  
 البقاعي  
 بلاسيوس ، آسين  
 البيروني ، أبو الريحان  
 التفتازاني ، أبو الوفا  
 التفتازاني ، سعد الدين  
 جامي ، عبد الرحمن  
 الجرجاني  
 الجيلي ، عبد الكريم  
 الحميدي  
 الخطيب ، عبد الكريم  
 الخطيب ، لسان الدين  
 الذهبي  
 الذهبي ، محمد حسين  
 الزمخشري  
 زهر ، جولد (١)  
 السلمي  
 السهروردي ، شهاب الدين  
 المقتول  
 السهروردي ، أبو الحفص  
 السيوطي ، جلال الدين  
 الشاطبي  
 الشعراني ، عبد الوهاب  
 الشهرستاني  
 الشيباني ، كامل  
 صبحي ، أحمد محمود  
 الطوسي  
 الطويل ، توفيق  
 الطيباوي ، عبد اللطيف  
 العاملي ، بهاء الدين  
 عبد الجبار ، القاضي
- تاريخ الفكر الأندلسي ، ط ١ ، ترجمة حسين مؤنس ، القاهرة :  
 مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٥ .  
 - الإنسان الكامل في الاسلام ، القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٠ .  
 - شطحات الصوفية ، القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٩ .  
 - مناقب ابن عربي ، بيروت ، ١٩٥٩ .  
 - الفرق بين الفرق ، مصر : مكتبة صبيح .  
 - مصرع التصوف اوتنبه الغمي ، تحقيق الوكيل ، مصر ، ١٩٥٣ .  
 - ابن عربي حياته ومذهبه ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، القاهرة :  
 مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٥ .  
 - الآثار الباقية ، ليبزج ، ١٩٢٣ .  
 - تحقيق ما للهند من مقولة ، حيدرأباد ، الدكن ، ١٩٥٧ .  
 - ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، بيروت : دار الكتاب اللبناني ، ١٩٧٣ .  
 - رسالة في الوحدة الوجودية ، مطبعة سنده ، ١٢٩٤ هـ .  
 - الدرة الفاخرة ، كردستان ، ١٣٢٨ هـ .  
 - التعريفات ، القاهرة ، ١٩٣٨ .  
 - الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر ، القاهرة ، ١٩٤٩ .  
 - جذوة المقتبس ، تحقيق الطنجي ، مكتبة النشر الإسلامية .  
 - اعجاز القرآن ، دار الفكر العربي ، ١٩٦٤ .  
 - روضة التعريف بالحب الشريف ، دار الفكر العربي ، ١٩٦٨ .  
 - ميزان الاعتدال ، دار احياء الكتب العربية ، ١٩٦٣ .  
 - التفسير والمفسرون ، مصر : دار الكتب الحديثة ، ١٢٦١ هـ .  
 - الكشاف ، القاهرة ، ١٣٥٤ هـ .  
 - مذاهب التفسير الإسلامي .  
 - الطبقات ، جماعة الأزهر للتأليف ، القاهرة ، ١٢٩٣ هـ .  
 - أصوات أجنحة جبريل ، ترجمة إلى العربية : بول كراوسي .  
 - الحكمة الإشرافية ، تحقيق كوربان ، استانبول ، ١٩٥٢ .  
 - الغربة الغربية .  
 - مجموعة الحكمة الإلهية ، تحقيق كوربان ، استانبول ، ١٩٤٥ .  
 - عوارف العوارف ، بهامش إحياء علوم الدين ، القاهرة ، ١٩٣٤ .  
 - تنبيه الغمي ، مخطوط بدار الكتب المصرية .  
 - الكنز المدفون والفلك المشحون ، مصر ، ١٩٥٦ .  
 - الموافقات ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، ج ١ ،  
 القاهرة : مكتبة صبيح ، ١٩٦٩ .  
 - الطبقات الكبرى ، مصر .  
 - اليواقيت والجواهر ، تحقيق عبد الحميد أحمد حنفي ، مصر .  
 - الملل والنحل ، تحقيق الوكيل ، دار الاتحاد العربي للطباعة .  
 - بين التصوف والتشيع ، مصر : دار المعارف ، ١٩٦٩ .  
 - نظرية الإمامة ، مصر ، ١٩٦٩ .  
 - اللمع ، تحقيق عبد الحليم سرور ، دار الكتب المصرية ، ١٩٦٠ .  
 - «فلسفة الأخلاق عند ابن عربي» ، الكتاب التذكاري ، القاهرة ، ١٩٦٩ .  
 - التصوف الإسلامي العربي ، مصر : دار العصور للطباعة ، ١٩٢٨ .  
 - رسالة في الوحدة الوجودية ، كردستان ، ١٩١٠ .  
 - تنزيه القرآن عن المطاعن ، بيروت : دار النهضة الحديثة .

- عفيفي ، أبو العلا
- «الأعيان الثابتة عند ابن عربي والمعدومات عند المعتزلة» ، الكتاب التذكاري ، القاهرة ، ١٩٦٩ .
- التصوف الثورة الروحية في الاسلام ، الاسكندرية ، ١٩٦٣ .
- التعليقات على فصوص الحكم .
- «من أين استقى ابن عربي فلسفته» ، مجلة الآداب ، مجلد ١ ، جزء ٢ مايو ١٩٦٣ .
- «نظرية الإسلاميين في الكلمة» ، مجلة الآداب ، مجلد ١ ، جزء ١ ، مايو ١٩٦٤ .
- الملامية والصوفية وأهل الفتوة ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٤٥ .
- إحياء علوم الدين ، مصر ، ١٩٣٤ .
- فضائح الباطنية ، مصر : الدار القومية ، ١٩٦٤ .
- مشكاة الأنوار ، تحقيق أبو العلا عفيفي ، مصر : الدار القومية ، ١٩٦٤ .
- «المعرفة عند ابن عربي» ، الكتاب التذكاري ، القاهرة ، ١٩٦٩ .
- منتهى المدارك ، القاهرة ، ١٢٩٣ هـ .
- رسالة في وحدة الوجود ، مطبعة سنده ، ١٢٩٤ هـ .
- الرسالة القشيرية ، مطبعة دار التأليف ، ١٩٦٦ .
- أخبار الحكماء ، مصر .
- «في علم التصوف» ، بكتاب نصوص فلسفية .
- تاريخ الفلسفة اليونانية .
- حضارة الهند ، ترجمة زعير ، مصر ، ١٩٤٨ .
- التعرف لمذهب أهل التصوف بهامش إحياء علوم الدين ، القاهرة ، ١٣٤٤ .
- التعرف لمذهب أهل التصوف ، تحقيق عبد الحليم محمود وطه سرور ، القاهرة ، ١٩٦٠ .
- أخبار الخلاج ، باريس ، ١٩٣٦ .
- ديوان الخلاج ، باريس ، ١٩٣١ .
- الطواسين ، باريس ، ١٩١٣ .
- التصوف الإسلامي ، مصر ، ١٩٣٨ .
- رسالة جامعة الجامعة ، تحقيق تامر ، دار النشر للجامعيين ، ١٩٥٩ .
- نفع الطيب ، مصر .
- المدخل إلى التصوف الإسلامي .
- جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص ، مصر ، ١٣٠٤ هـ .
- بيان المقصود من القول بوحدة الوجود ، مخطوط رقم ٥٥٦٤ بالمكتبة الظاهرية بدمشق .
- الرد المتين ، مخطوط رقم ٨٤٩٤ ، دار الكتب المصرية .
- الفتح الرباني
- شرح ديوان ابن الفارض ، مرسيليا .
- نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ج ٣ ، الاسكندرية : دار المعارف ، ١٩٦٥ .
- نشر المحاسن الغالية ، تحقيق عثمان مجدى .
- مرآة الجنان ، حيد آباد : دار المعارف النظامية ، ١٣٣٧ هـ .
- الغزالي
- غلاب ، محمد
- الفرغاني ، سعد الدين
- القاري ، علي
- القشيري
- القفطي
- القيصري ، داود
- كرم ، يوسف
- لوبون ، جوستاف
- الكلاباذي
- ماسينيون
- مبارك ، زكي
- المجريطي
- المقري
- المنوفي ، محمود
- أبو الفيض
- النايلسي ، عبد الغني
- النايلسي ، والبوريني
- النشار ، علي سامي
- الياغعي

## المراجع الأجنبية

- Afifi, A.  
 Buckhardt,  
 Burrent  
 Cornford, F.H.  
  
 Comperz, T.  
 Danielu, A.  
 Hujwri.  
 Inge, W.R.  
  
 Plato  
 Plotinus  
 Russell, B.  
 Margiliouth  
 Nicholson, A.  
  
 Rad Hakrishnan
- The Mystical Philosophy of Ibn Arabi**, London: 1964.  
**Morrish Culture**, TR -By; Aliza Jaffa, London: 1956.  
**Greek Philosophy**, (Tales to Plato), London: 1960.  
**Plato Cosmology**, London: 1937  
**Plato and Parmindes**, London: 1939.  
**Greek Thinkers**, John Murray: 1901.  
**Hindo Polytheism**, New York: 1964.  
**Al Kashf Al Mahjub**, TR.BY Nicholson, Longman, 1956.  
**Christian Mysticism**, London: 1899.  
**The Philosophy of Plotinus**, Longman, 1929.  
**The Dialogues**, Jowett B, New York: 1920.  
**The Ennfades**, TR.BY Makenna, London.  
**History of Western Philosophy**, London: 1947.  
**Early Development of Mohammedanism**, London.  
 - **The Mystics of Islam**, R. and Kegan, 1963.  
 - **Studies in Islamic Mysticism**, London: 1921.  
 - **The Idea of Personality in Islam**, London: 1947.  
 - **Legacy of Islam**, London: 1947.  
**Indian Philosophy**, London: 1951.